SALESIANUM (Rome)

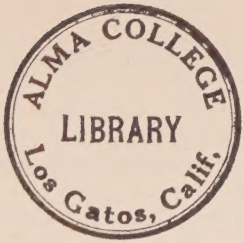
Periodicum trimestre

THEOLOGIAE · JURIS CANONICI · PHILOSOPHIAE · PAEDAGOGIAE

ANNUS XXII

JANUARIUS-MARTIUS 1960

1



Directio PONTIFICIUM ATHENAEUM SALESIANUM
VIA MARSALA, 42 - ROMA (302)

Administratio SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
CORSO REGINA MARGHERITA, 176
TORINO (714)

54336

v.22
1960

omnia jura proprietatis vindicabuntur

Nihil obstat
NAZARENUS CAMILLERI, Revis. Deleg.

Imprimatur
Mons. ALOISIUS COCCOLO, Vic. Gen.

Director **ALFONSUS M. STICKLER**

Secretarius **STANISLAUS KAHNÈ**

Sponsor **EUGENIUS VALENTINI**

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 406

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1959

Nota: Litterae, manuscripta, libri recensendi,
periodica quae mutuo vel dono dantur,
ad **Directionem** mittantur,
quae autem spectant ad subscriptionem, ad praetium solvendum
atque ad mutationem inscriptionis et priorum fasciculorum petitionem,
ad **Administrationem** mittenda sunt.

EL AMOR EN EL TOMISMO

ENSAYO SOBRE LA METAFÍSICA TOMISTA DEL AMOR *

JOSÉ M. SÁNCHEZ-RUIZ

SUMMARIUM: Principium quod naturam actus explicat (actus per se est infinitus et unicus) doctrinam metaphysicam amoris in Aquinatis philosophia fundat. Etenim propria activitate quodlibet ens suum actum perficere nititur; hac namque de causa coeteris entibus etsi potentia similibus utitur; ea sibi assimilat atque ita proprium actum perfecit et evehit. Quae tensio in bonum constituit sic dictum amorem concupiscentiae. Amor vero amicitiae hoc modo explicatur: entia actu similia, quae nempe eundem actum participant, cum sua natura actum quem singillatim participant, evolvere in seipsis inclinentur, suos appetitus in nisum communem mescere contendunt. Quare amicitiae et concupiscentiae amor non duae species alicuius « generis » amoris habendus est sed potius duo necessaria momenta in natura dynamica cuiuslibet actus amoris, existimandus est. Hisce positis, diversae species amoris perpenduntur: amor naturalis sive praedicamentalis sive transcendentalis; sensibilis et spiritualis. Quomodo autem in singulis speciebus natura amoris reperiatur, stabilitur. Denique quomodo amor spiritualis, psychologice purus esse vel fieri possit, explanatur [J. S.].

No es raro oir afirmar que una de las grandes conquistas de la filosofía contemporánea es el haber logrado introducir en el dominio de la especulación filosófica algunos problemas que, aunque de capital importancia, habían pasado inobservados y descuidados por lo grandes genios filosóficos de épocas pasadas. Uno de ellos sería el de la acción; [1] enmarañada en la estrecha malla de los propios conceptos y contempladora estática de las esencias universales y específicas, la mentalidad de nuestros antepasados habría concebido un mundo inmóvil, casi muerto, reino de leyes eternas, inmutables y necesarias.

Este juicio, por lo que se refiere a la filosofía medioeval, ha debido ceder y

* *Citamos las obras de Santo Tomás por la última edición manual de Marietti, Taurini-Romae, que comenzó en el 1948 con la* Summa Theologiae, *y que está aun en curso de publicación. Solo para el* Commentum in IV Libros Sententiarum, *que aun no ha salido en la edición Marietti, nos hemos servido de la edición de Parisiis, apud L. Vivès, 1889, 4 tomos, VII-X de l'*Opera Omnia *de Santo Tomás, preparada por Fretté y Maré.*

[1] Cfr. por ej. M. BLONDEL, *L'action*, Paris, Alcan, 1936, 2 vol. En la Introducción al primer tomo afirma: « nous avons à conquerir l'objet philosophique et, si l'on peut dire, l'état civil de la science métaphysique et éthique de l'action » (p. 15); cfr. tambien pp. 301 y sgs.

Esto mismo repite últimamente MAX MÜLLER en sus obras *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundsproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen, Mohr, 1940 y en *Crise de la Métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, en la pág. 31, después de un breve *excursus* por toda la historia de la filosofía y tras haber puesto de manifiesto la actualidad del pensamiento de Heidegger, así enjuicia la filosofía pre-heideggeriana: « La philosophie de l'*orde statique* et ahistorique ne correspond plus aux exigences d'une conscience éveillée à une intelligence spéciale de l'histoire... » (p. 31).

sin duda irá cediendo cada vez más, a medida que los estudios historiográficos sobre el pensamiento filosófico de esta época vayan incrementándose. Por lo que se refiere a Santo Tomás ya ha habido quien se ha preocupado de mostrar cómo en su Metafísica el problema de la acción ocupa un lugar central, probando suficientemente cómo toda la realidad en el cuadro de esta metafísica está impregnada de un rico y denso dinamismo.[2]

[2] Cfr. De Finance J., s. j., *Être et Agir selon la Philosophie de Saint Thomas,* Paris, Beauchesne, 1943, pp. 371.

Últimamente el P. Roldán en su obra *Metafísica del sentimiento,* Madrid, Instituto de Filos. Luis Vives, 1956, pp. 494, en unas páginas dedicadas a valorar el pensamiento de Santo Tomás, juzga que la doctrina de la limitación del acto por la potencia, sirve al máximum para la explicación del aspecto estático de los seres, pero de ningún modo logra fundar el dinamismo de todo lo real: « Por otro lado la doctrina de la limitación del acto por la potencia, parece no dar cabida exacta al dinamismo del ser en el desarrollo de la síntesis metafísica siendo tan básico este concepto. ¿Cómo es posible aplicar a la potencia *activa* y a su acto (segundo) la misma doctrina de la potencia *pasiva* limitativa del acto (primero)? Parece ser éste un hueco considerable en el cuadro de distribución de la metafísica » (p. 297).

« Además el Principio de la limitación del acto por la potencia no sólo se ciñe por derecho propio al aspecto estático del ser, y solo forzadamente al dinámico, sino que en el desenvolvimiento genético de la síntesis parece aplicarse de un modo quasi-mecánico y sin desarrollo interno a todo género de problemas. No hay en él aquella evolución y vitalidad interna que veremos en la síntesis suareciana de un Principio, que durante su desarrollo va ofreciéndonos en los repliegues de sus hojas germinales, nuevos brotes que irán desarrollándose espontáneamente en las diversas ramas de la metafísica y filosofía. En la síntesis suareciana no sólo la " actividad " y " potencialidad activa " encuentran su lugar adecuado, sino que el mismo Principio de que dependen es evolutivo y dinámico. No decimos que el dinamismo no pueda injertarse de algún modo en el esquema tomista, pero basta ver la contraposición que hay entre acto primero y segundo, potencia pasiva y activa para ver que se trata de dos miembros de una división que naturalmente se excluyen y no pueden caber con igual derecho dentro del ámbito del Principio de la limitación del acto por la potencia, que, al menos en su concepto originario, es estático. No hemos, con todo, de negar que el esquema sintético y llamado tomista brilla por lo demás por una coherencia notable; pero esa coherencia creemos que descansa más sobre la teoría del acto y la potencia, común al suarismo y escotismo, que sobre lo específico del tomismo... Por otra parte, aun concediendo que la síntesis tomista gozase de mayor coherencia interna, no por eso solo sería preferible a otras, pues el Principio de que " a mayor unidad mayor verdad ", solo rige *en igualdad de circunstancias*. Pasemos pues a decir algo sobre la síntesis llamada suareciana, que no es — según la mente de los mismos suaristas — sino la del Doctor Angélico (prescindiendo de rasgos secundarios) » (pp. 297-298).

Estas afirmaciones nos parecen demasiado ligeras e infundadas. El P. De Finance concluye su documentado estudio sobre el dinamismo en el pensamiento tomista con una afirmación antitética: es la doctrina de la limitación del acto por la potencia la que en último término explica la acción de los seres finitos: « Le principe de la limitation par la puissance a, nous croyons l'avoir montré, une portée beaucoup plus vaste qu'on ne l'admet d'ordinaire; il ne signifie pas seulement que la finitude trahit toujours une composition: le mouvement logique qui rapporte et oppose les déterminations à l'absolu de l'être, s'harmonise à une orientation réelle de l'objet. A l'illimitation de l'acte pur répond chez l'être limité une exigence de dépassement. On dirait que la limitation inflige à l'être une blessure, que seul peut guérir cette conversion vers l'être, qui définit l'action » (*ob. cit.,* p. 348).

Y creemos que el trabajo exegético del P. De Finance funda suficientemente esta afirmación conclusiva, mientras que por lo contrario las afirmaciones del P. Roldán son demasiado gratuitas; no se puede despachar en dos páginas una síntesis de la consistencia y mole de la de Santo Tomás sin apelar a textos del Angélico y sin tener en cuenta los trabajos serios y concienzudos de quienes han presentado desde el punto de vista histórico su pensamiento en general o algún punto particular. Se podrá aceptar o no la solución tomista, como en general culquier otra tentativa de solución, pero no se puede históricamente desvalorarla y desvirtuarla para acoger otras soluciones; si se hace alusión al parecer de un determinado pensador y se toma posición frente a él, lo menos que se puede exigir es exactitud histórica en la exposición de dicha sentencia y fundar la crítica que se mueve contra ella.

Tratando en estas páginas de delinear la metafísica tomista del amor, hemos podido de nuevo comprobar que la mente del Angélico fué sensible al problema del obrar; su profunda inteligencia no ha dejado de indagar la naturaleza y estructura de cada una de las principales acciones que los seres ejecutan. Aun más, él ha logrado conservar en el dominio de su metafísica el obrar en todo su dinamismo propio, sin necesidad de diluirlo desvaneciéndolo en diversos momentos estáticos: intento que no han logrado ni algunos de los que se autodefinen « corifeos de la acción en el campo filosófico ».

El problema del amor en Santo Tomás se presenta como un cuadro perfecto y acabado, en íntima conexión con todo su edificio filosófico. Ningún aspecto de esta importantísima actividad ha sido descuidado en el tomismo; junto a la sicología y ética del amor, que son los puntos considerados por la generalidad de los pensadores antiguos y contemporáneos, Santo Tomás nos ha delineado una perfecta metafísica del amor; él se ha internado en los misterios y profundidades de esta actividad, en su razón última y en su esencia propia. Es éste el punto que queremos desarrollar en estas páginas: pretendemos presentar la trayectoria y conclusiones de la reflexión de Santo Tomás sobre la esencia profunda del fenómeno universal del amor.

I° - EL AMOR

Participación y acción

Vamos aquí a poner de relieve brevísimamente, dos características de la concepción tomista del acto, que servirán como punto de partida a toda nuestra exposición. Evidentemente no nos podemos detener aquí a considerarlas detalladamente, pues esto nos alejaría demasiado del objectivo que nos hemos propuesto en estas páginas. Nos limitaremos a aludir a estas doctrinas metafísicas, fundamentales en el tomismo, y sobre ellas vamos a ver cómo se injerta y funda la metafísica del amor.

Uno de los principios básicos de la metafísica tomista es el siguiente: el acto, en cuanto tal, independientemente de su relación con la potencia que lo recibe, es infinito y único;[3] cuando es recibido por una potencia, ésta lo limita. Esta

[3] Santo Tomás enuncia de muchas maneras este principio: escogemos algunas de estas formulaciones: « Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva » (*Compend. Theol.*, c. 18, n° 35); « Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis » (*C. G.*, I, 43), y unos renglones más arriba: « Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est » (*Ibid.*), y hablando de la forma, afirma en la *Suma*: « Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur » (I, 7, 1). Véanse además entre otros, los siguientes lugares: I, 41, 1; 50, 2 ad 4; I-II, 2, 6; *Suppl.*, 92, 1 ad 12; *C. G.*, II, 28. Cfr. P. Rozwadoski, s. j., *De duplici limitatione actus in doctrina Sancti Thomae*, en Acta Pontif. Accad. Rom. S. T. Aquinatis, vol. VI (1939-40), pp. 87-103; vol. VIII (1943), pp. 209-236; P. Robert, ó. p., *Le principe " Actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter distinctam "*, en « Revue Philos. de Louvain », t. XLVII (1949), pp. 44-70.

recepción limitada y parcial de la perfección actual en el seno de la potencia es llamada por Santo Tomás *participación*.[4]

Se han hallado dentro del campo vastísimo de la especulación tomista huellas de una doble concepción de la participación[5]: participación por semejanza y por composición. No nos parece exacto querer dar primacía a una de estas clases de participación,[6] como si se pudiesen realizar y explicar separadamente, cuando antes bien se incluyen explicándose mutuamente. Es inconcebible la participación — recepción y multiplicación de una perfección en un grado menor — sin semejanza deficiente, respecto a lo que sería dicha perfección en estado de pureza absoluta; por otra parte esta deficiente similitud no tiene explicación si no se recurre a la potencia que entra en composición con la perfección que así se hace participada: « Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam » (*De Spirit. creat.*, a. 1).

De donde claramente aparece que la *assimilatio* o semejanza participativa se explica necesaria y únicamente con la composición acto-potencia.

Todavía nos urge poner de relieve otro punto esencial de la metafísica tomista del acto. Para Santo Tomás el acto no es una perfección estática,[7] sino antes bien esencialmente dinámica, es decir, difusiva de la propia perfección.[8] El acto es el principio de la acción; [9] en tanto un ser es activo, en cuanto participa de un acto,[10] ya que obrar es comunicar y transmitir la perfección por la que cada agente es un ser en acto.[11] La graduatoria de la eficacia operativa y de la capacidad dinámica de un ser está en proporción directa con el modo más o menos perfecto según el cual se encuentra el acto en él.[12] Es claro que el ser finito, obrando, es decir comunicando el propio acto y difundiéndolo por la acción, en cierto modo tiende a sobrepasar la limitación que la potencia le ha

[4] « Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur » (*In Met.*, I, 10, nº 154); « Forma autem quae est pars compositi, est forma participata » (I, 3, 8).

Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, pp. 181; 2ª ediz., Torino, SEI, 1950, pp. 383; L.-B. Geiger, o. p., *La participations dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1943, pp. 496.

[5] Cfr. Geiger, *ob. cit.*, pp. 93 y 239.

[6] Cfr. Geiger, *ob. cit.*, p. 392 en que afirma: « La participation par composition a perdu dans la synthèse de Saint Thomas le rôle de principe fondamental » y más claramente se expresa en las págs. 239 y sigs.

[7] Cfr. De Finance J., s. j., *ob. cit.*, p. 371 y todo el capítulo séptimo.

[8] « natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile est » (*De Pot.*, II, 1). Cfr. I, 105, 6; *C. G.*, II, 16; *In Sent.*, III, d. 4, q. 1, a. 4; *Quodl.*, XXII, 2, 1 ad 1; *In Met.*, VII, 8, nº 1440-1442.

[9] « actus enim actionis principium est » (*C. G.*, II, 6).

[10] « unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius » (I, 25, 1).

[11] « Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu » (*De Pot.*, II, 1); « unumquodque agit inquantum est actu » (I-II, 55, 2). Cfr. I, 5, 5; 25, 1 ad 1; 44, 2; 50, 5; 88, 1; I-II, 18, 1; 79, 2; *C. G.*, I, 13; 16; 28; 29; 37; 50; 73; II, 6; 7; 16; 21; 22; 30; 41; 47; 52; 53; 55; 56; 59; 68; 77; 79; 81; 86; III, 3; 7; 10; 21; 23; 69; 97; *De Pot.*, III, 1; V, 8...

[12] « quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo » (I, 25, 2). Cfr. *C. G.*, II, 6.

infligido y por ende a través de la acción va reconstruyendo la infinitud y perfección que compete a su acto. Por esto se podría afirmar con Aranguren, que la esencia de todo ser finito es una « esencia abierta a la perfección ».[13]

La tendencia

A la luz de cuanto se ha dicho, es clara la afirmación de Santo Tomás de que es congénita a toda forma la inclinación a obrar, y a través de esto a reconstruir su total y genuina perfección: « Ex unaquaque forma sequitur aliqua inclinatio, et ex inclinatione operatio » (*In An.*, II, 5, nº 286). Esta tendencia de la forma o del acto a difundirse mediante la operación, la llama Santo Tomás *apetito natural:* « inclinatio consequens formam naturalem dicitur appetitus naturalis » (*Ibid.*).

Pero la forma existente en el mundo natural puede obtener otro modo de existencia en un sujeto cognoscitivo; por el conocimiento el sujeto que realiza esta operación, además de la propia forma, tiene en sí otras formas, tantas cuantos son los objetos conocidos, que si son materiales vienen a ser ennoblecidos, pasando de la pura materialidad a un orden superior o a la espiritualidad. El ser « no-cognoscitivo » es más cerrado que el ser dotado de conocimiento; la única apertura que lo no-cognoscitivo tiene con el mundo circunstante es a través de la operación proveniente del propio acto; el ser cognoscitivo es de una apertura ilimitada; además de la propia forma puede recibir las perfecciones formales de cuantos seres están a su alrededor. Lo inorgánico vive en mayor soledad que lo cognoscente: éste está en relación con todo cuanto lo rodea; en él pueden encontrar eco las voces de todos los seres.[14]

Esta presencia de la forma conocida en el sujeto cognoscente es llamada intencional [15] y está regida por la misma ley general de la tendencia de toda forma a obrar; ella produce en el sujeto en que se halla una tendencia a la acción: « Ad formam igitur tam sensibilem quam intelligibilem sequitur inclinatio quaedam quae dicitur appetitus sensibilis vel intellectualis » (*Ibid.*).[16]

La tendencia es una propiedad característica de todo acto limitado,[17] aunque este tender no se realice unívocamente en los seres inorgánicos, en los vegetales, animales y seres racionales; [18] en estas dos últimas categorías — como hemos ya apuntado — además del apetito natural proveniente de la propia forma específica

13 Cfr. J. L. Aranguren, *Etica*, Madrid, Edit. Revista de Occidente, 1958, pp. 463. Véase p. 308.

14 Cfr. I, 80, 1; *C. G.*, II, 24.

15 Cfr. por ej. Gómez Izquierdo, *Valor cognoscitivo de la "intentio" en santo Tomás de Aquino*, en « Ciencia Tomista », XLV (1924); A. Hayen, s. j., *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Desclée de Brouwer, 1942, pp. 317; 2ª ed., 1954, pp. 286; De Petter D. M., *Intentionaliteit en Identiteit*, en « Tijdscrift voor Philosophie », II (1940), pp. 515-550; Breton St., *Conscience et intentionnalité*, Lyon, Vitte, 1956, pp. 290.

16 Cfr. *In An.*, I, 10, nº 162; *In Etic. ad Nic.*, I, 1, nº 11; *Ibid.*, III, 13, nº 515.

17 Cfr. I, 78, 1 ad 3.

18 Cfr. *De Verit.*, XXII, 3 y 4; I, 80, 2. — Volveremos sobre este punto más adelante.

y equivalente al de los seres inorgánicos, se realizan otros apetitos, fruto de la actividad cognoscitiva; son los apetitos llamados elícitos, para distinguirlos de los apetitos naturales.

« Cognitio et appetitus »

Para una mejor y más exacta comprensión de la naturaleza propia de las tendencias o apetitos provenientes de la forma intencional o conocida, servirá detenerse un momento a comparar entre sí la actividad cognoscitiva con la tendencial.

Para Santo Tomás los puntos de referencia entre estas dos actividades son múltiples: por parte del sujeto, afirma que mientras el conocer es un enriquecimiento propio, una posesión intencional de los objetos que nos rodean, el apetecer es una inclinación y un volcarse del sujeto hacia las cosas; es decir, que mientras el conocimiento es enriquecimiento intelectual o sensitivo, una posesión, el apetito es tensión, inclinación, tendencia hacia el objeto, indigencia de él: « haec est differentia inter vim cognoscitivam et appetitivam, quia actus virtutis cognoscitivae est secundum quod cognita sunt in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est secundum inclinationem quam habet appetens ad rem quae appetitur » « (*In Div. Nom.*, IV, 10, nº 427).[19] De aquí aparece claro que si lo conocido es más perfecto que el cognoscente, éste rebaja lo conocido al nivel de su perfección, transmitiendo en cierto modo algo de sí al objeto; en cambio, si el objeto apetecido es más perfecto que el que lo desea, éste en su tensión hacia el objeto se perfecciona y mejora, elevándose hasta lograr participar de la perfección objetiva a que tiende.[20]

Mientras que conociendo, el sujeto recibe al objeto según su modo propio de conocer y se relaciona con él mediante la imagen o idea que se ha forjado del

[19] « Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam: nam operatio intellectus, et omnis omnino cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu, et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui objectas » (*De rationibus fidei*, cap. 4; en *Opuscula Theologica*, vol. I, nº 965). Cfr. I-II, 6, 4.

[20] « Cuius ratio est, quia nihil cognoscitur nisi secundum quod est in cognoscente. Sunt autem quaedam cognoscibilia, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu nostro vel in quibuscumque aliis rebus nobis notis, unde divinarum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, sed per participationem » (*In Div. Nom.*, II, 4, nº 176); « Actus autem intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente: unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est; sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus. Et inde est quod in moralibus quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis scilicet caritas, informat virtutem intellectus scilicet fidem » (*De Caritate*, q. un., a. 3, ad 13).

Cfr. Bogliolo L., s. d. b., *La Metafisica tomista dell'amor di Dio*, en « Salesianum », XV (1953), pp. 613-630, sobre todo en la pág. 615.

objeto, apeteciendo se relaciona el sujeto directamente con la cosa tal como es en sí: « cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscendi secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio » (I-II, 28, 1 ad 3); « per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt » (I-II, 22, 2).[21]

Es necesario tener en cuenta la concepción tomista de la *species — sensibilis* o *intelligibilis* — como medio formal, es decir como tensión esencial hacia el objeto, como « id quo cognoscitur » y no « id quod cognoscitur »,[22] para no tergiversar esta última diferencia entre el conocer y el apetecer. Tanto el cognoscente como el sujeto que apetece se relacionan con la realidad, pero éste más inmediata e íntimamente; aquél a través de la idea y según su modo propio de conocer.[23]

Se puede afirmar que estas dos actividades forman un círculo cerrado. Conocer no es sino captar la voz de las cosas y por tanto — en la perspectiva realista — una actividad por la que traemos las cosas hacia nuestro espíritu. Apetecer es nuestra respuesta a esta generosidad objetiva: un movimiento que se origina en nosotros, que somos atraídos por las cosas, y que termina en el mundo real: « Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res... Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis: nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi » (*De Pot.*, IX, 9).[24]

Todavía si nos colocamos desde el punto de vista del objeto, podemos describir mejor otra diferencia entre estas dos actividades: aunque un mismo objeto sea simultáneamente término de estas dos actividades vitales, sin embargo cada una de ellas lo capta bajo un punto de vista distinto.[25] El objeto del conocimiento es la realidad, en cuanto capaz de producir en el sujeto que conoce, una imagen de sí, librándose de este modo a una existencia más perfecta y espiritual en el santuario de la mente que conoce. El objeto es apetecido en cuanto encierra en sí algo de actualidad y perfección, capaz de despertar y satisfacer nuestro apetito de felicidad y bien; por tanto, el objeto del apetito es la realidad en cuanto con él conviene y a él se adecua y conforma porque puede perfeccionar al ser del que apetece:[26] « id quod apprehenditur et appetitur est idem subjecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum » (I, 80, 1 ad 2).

[21] « Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum » (*Compend. Theol.*, I, c. 46; en *Opuscula Theologica*, vol. I, nº 83).

[22] Cfr. *In An.*, III, 8, nº 718; *De An.*, 2 ad 5; I, 94, 1 ad 3; *Qdl.*, X, 7 ad 2.

[23] Cfr. *C. G.*, I, 72.

Sobre las relaciones mutuas entre el conocer y el amar, que son en el tomismo dos actividades que tienden a compenetrarse, cfr. el sugestivo artículo de A. Forest, *Connaissance et Amour*, en el vol. *Jacques Maritain*, de la « Revue Thomiste », t. XLVIII (1948), nn. 1-2, pp. 113-122.

[24] Cfr. *In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3 ad 1.

[25] Cfr. I, 77, 3 ad 3.

[26] Cfr. *De Verit.*, XXII, 1; I, 5, 4.

Estructura del apetecer

Vamos a procurar explicar más detalladamente la naturaleza y el modo característico de actuar de la actividad apetitiva; nos es necesario esclarecer este punto para poder adentrarnos en la consideración de la naturaleza del amor.

Ya se señaló que la raíz intrínseca de todo apetito se encuentra en la limitación del acto por la potencia; el esfuerzo de todo acto limitado para reconstruir su totalidad, rota por la materia, es la raíz de todo movimiento tendencial. Pero hay que completar esta explicación; todo ser tiende a obrar para reconstruir la perfección total de su acto porque se siente atraído por esa perfección total. Toda acción es ininteligible si no se hace intervenir este factor finalístico, este bien que atrayendo a un ser, lo hace tender hacia sí. Este es el modo propio de influir del fin: « Sicut enim influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari » (*De Verit.*, XXII, 2).[27] Se podría indagar por qué el fin atrae al ser que tiende; Santo Tomás señala como razón de la solicitación que el fin ejerce sobre el ser, su carácter de perfectibilidad respecto de él: el fin que es bien, es apetecido por un ser; este ser tiende a él, porque es perfectivo suyo: « bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens... » (I, 5, 1).

Todo ser imperfecto necesariamente tiende a perfeccionarse, se siente atraído por su completa y total perfección, vibra por conseguirla y alcanzarla: la raíz intrínseca de esa tendencia se encuentra en la limitación de su acto que tiende a superarse y a encontrar su infinitud congénita; la raíz extrínseca de este movimiento tendencial hay que hallarla en el bien que lo atrae y solicita: « Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis: ut scilicet sit appetitivum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile, ab his quae finem participant... » (*De Verit.*, XXI, 2).

Por lo tanto, el apetito hay que concebirlo como una tensión que se da en todo ser, originada por la limitación del propio acto que tiende a ser superada; este afán de superación de la propia limitación sería inconcebible si no se hiciese intervenir la perfección que ese ser limitado pretende conseguir y que lo atrae y solicita..., y en tanto se da apetición, en cuanto interviene esta atracción, esta invitación del bien.

[27] Acerca de la naturaleza propia de la causalidad del fin u « objectum appetitum » han discutido mucho los grandes Comentadores del Angélico, Cayetano, Silvestre de Ferrara y Juan de Santo Tomás. Cfr. por ej. SIMONIN P., O. P., *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, en Archives d'Hist, doctr. et litter. du Moyen Age, Paris, Vrin, VI, 1932; desde la pág. 199 a la 225 están referidas las opiniones de estos tres grandes Comentadores. Véase también J. DE FINANCE, S J., *La Motion du Bien*, en « Gregorianum », XXXIX (1958), pp. 5-42.

A la luz de estas afirmaciones se podrían encontrar en todo ser un orden doble de inclinaciones: algunas que tienden directamente a perfeccionar a ese ser, a actualizar la imperfección o potencia pasiva que se encuentra en él; son inclinaciones centrípetas que echan sus raíces en la potencialidad de cada ser. Junto a estas tendencias llamadas *ad moveri,* hay otras inclinaciones que tienden a expandir el acto limitado de todo ser finito; la potencia pasiva coarta ese acto que tiende a sobreponerse a esas limitaciones y reducciones. Por consiguiente, el principio de la limitación del acto por la potencia nos deja entrever esta doble dirección en las inclinaciones de un ser limitado; todas echan sus raíces en el acto, que tiende a actualizar cada vez más su potencia limitante (*ad moveri*) o que tiende a multiplicarse y renovarse en otro ser (*ad agere*). En ambos casos el acto limitado tiende a superar sus limitaciones y estas inclinaciones no tienen explicación si no se hace intervenir un bien que atraiga: que atraiga como perfeccionamiento que es de los elementos potenciales propios, o que atraiga como perfeccionamiento ulterior de la propia perfección — limitada y finita —, que al mismo tiempo que perfección propia es perfección específica, y si se trata del *esse,* perfección universal [28] ... Por tanto, toda tendencia o inclinación es tensión hacia un bien, que es algo que atrae porque perfecciona, completa y enriquece al ser que tiende.

Si lo que hemos reseñado brevemente, lo aplicamos a aquellas tendencias e inclinaciones en que entra en juego el conocimiento y en las que la inclinación está provocada por una forma en cuanto es conocida, hay que completar lo que llevamos dicho con las siguientes observaciones.

Lo primero que se ha de advertir es que en rigor de término el *appetere* no es un *motus animae,* sino más bien una operación del alma.[29] *Motus* es la actualización de una potencia pasiva, y por tanto el perfeccionamiento de algo imperfecto, mientras la operación es la difusión de un acto.[30] En otras palabras, no es una inclinación o tendencia *ad moveri,* sino *ad agere.* No obstante esta precisación de términos, no es raro encontrar en Santo Tomás el vocablo *motus* tomado en una acepción más general e impropria, y por lo mismo aplicado también a la operación: efectivamente, en el libro III del Comentario al *De Anima* aristotélico, encontramos esta afirmación: « appetere est quidam motus in aliud tendens » (15, nº 821). Siempre se requiere la presencia de este *algo* a que tiende el apetito; sería ridículo afirmar que alguien apetece por el puro apetecer; [31] además una razón esencialmente metafísica exige la presencia de lo apetecido como primer principio motor de esta actividad vital.[32]

Santo Tomás explica que el objeto mueve al apetito, en quanto es conocido sensitiva o intelectualmente: « inter omnia primum movens est appetibile; hic

28 Cfr. *Qdl.,* I, 4, 3 ad 3.

29 « ... appetere, et velle, et huiusmodi, non sunt motus animae, sed operationes » (*In An.,* I, 6, nº 82).

30 « Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti » (*In An.,* ibid.); cfr. *In Met.,* IX, 8, nº 1861; XI, 9, nº 2305.

31 « Stultum enim est dicere quod aliquis appetat propter appetere » (*In An.,* III, 15, nº 821).

32 « Unum est movens, scilicet appetibile: hoc enim appetitum movet » (*In An.,* III, 15, nº 823).

enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum » (*In An.*, III, 15, nº 830).[33] Aquí se encuentra la diferencia esencial entre el *appetitus naturalis*, propio de todos los seres, y el *appetitus* de los seres cognoscitivos o apetitos elícitos: en aquellos se dan tan solo el *appetitus* y el *movens appetitum* que es el bien al que tiende el apetito y le es extrínseco; en los apetitos llamados elícitos, además del apetito y del *movens appetitum* extrínseco que atrae, se da un *movens appetitum* intrínseco que hace tender el apetito hacia el bien a conseguir.[34]

Resumiendo; en el apetecer elícito hay que distinguir un *movens immobile*, que es el objeto y que mueve en cuanto conocido, atrayendo y solicitando al apetito; un *movens motum*, que es el apetito en sí: motor en cuanto principio de esa tensión del sujeto hacia el bien y simultáneamente movido en cuanto solicitado y atraído por el bien. Además, hay que tener en cuenta el órgano por el que el apetito se mueve, y finalmente el sujeto que se mueve, que puede ser el animal o el hombre o el ángel.[35]

En la *Prima-Secundae* este análisis se encuentra mucho más detallado y completo. El artículo segundo de la cuestión 26ª comienza con esta afirmación: un agente natural induce en el paciente un efecto doble, la forma y la actividad congénita a ésta, según ya quedó señalado. Así también, lo apetecible produce en el apetito un efecto doble: ante todo un influjo en el apetito; y esto se realiza en cuanto un determinado objeto — lo apetecible — se conforma o es con-natural con el que apetece. Esta conformidad o connaturalidad no es sino la conveniencia de lo apetecible con el apetente; lo apetecible tiene en sí las virtualidades suficientes para perfeccionar al sujeto que apetece: « cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam » (I-II, 26, 1 ad 3). Informado el apetito por lo apetecible que es su bien, no solo se conforma con él, sino también siente la inclinación o tendencia que atraviesa la naturaleza de ese ser apetecido y por la que dicho ser busca y tiende a su propio bien, que es la perfección de su actualidad; y así en el apetito, conformado con lo apetecible, surge la tendencia hacia éste. El motivo del círculo sirve de nuevo para describir el operar apetitivo: el objeto influye en el apetito y hace que éste se conforme con él, de donde proviene que el apetito se lance hacia el objeto: « Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo qui-

[33] Cfr. también *De Malo*, 3, 3.

[34] « Similiter appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animalis, scilicet animalibus, inquantum in eis invenitur appetitus, et movens appetitum » (*De Verit.*, XXII, 3).

[35] « et dicit quod tria sunt quae inveniuntur in motu. Unum, quod est movens, et aliud est organum quo movens movet, et tertium est quod movetur. Movens autem est duplex: unum quidem immobile, et aliud quod est movens motum. In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale, quod movet appetitum prout est intellectum vel imaginatum. Sed movens motum, est ipse appetitus; quia omne quod appetit, inquantum appetit movetur, et ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus. Quod autem movetur est animal. Organum autem, quo appetitus movet, est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus; et ideo de huiusmodi organis considerandum est in operationibus communibus animae et corporis » (*In An.*, III, 15, nº 831); cfr. *De Pot.*, VI, 6; *C. G.*, I, 44; *Compend. Theol.*, I, 49, nº 86...

dem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam... Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur...: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium » (I-II, 26, 2).

« Appetitus » y amor

Se ha hecho alusión a una información o coaptación o conformación del apetito con lo apetecible; es necesario detenerse en el examen de este concepto, fundamental en la cuestión que estamos tratando, ya que en ese mismo artículo de la I-II se afirma que esta coaptación o « prima... immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor » (I-II, 26, 2). Santo Tomás pone el amor a las puertas del apetito; muchas veces a lo largo de sus obras repite que el amor es la raíz y el punto de arranque de toda la actividad apetitiva: « est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum passionum » (*In Div. Nom.*, IV, 9, nº 401).[36]

Vamos a continuar nuestro análisis considerando sobre todo el apetito elícito; extenderemos después nuestras conclusiones al apetito natural adaptándolas y rectificándolas en lo que sea necesario.

En el acto de conocimiento el sujeto cognoscente recibe intencionalmente la forma del objeto conocido, que en cierto modo informa la mente del cognoscente. Esta presencia intencional de la forma en el sujeto no es suficiente para explicar la génesis del apetecer, porque entonces « oporteret ut animal appeteret quidquid cognoscit » (*De Verit.*, XXII, I ad 3),[37] lo que contrasta con nuestra experiencia personal e íntima y con cuanto vemos en los seres cognoscitivos que nos rodean. Se exige pues, algo más que la pura *informatio* intencional cognoscitiva; para que el apetito entre en acción, se sienta atraído por lo conocido y por tanto surja el amor, es necesario que lo conocido influya sobre el apetito.[38] Para esto se requiere que se presente como un bien, como algo que atrae porque puede perfeccionar al sujeto que conoce y comienza ya a apetecer. Hay aquí diversas cuestiones que vamos a procurar considerar brevemente.

Ante todo se precisa una cierta « información » del apetito; éste entra en actividad porque el bien lo atrae, y esto se realiza en cuanto está bajo su influjo y en cierto modo ha sido informado o actualizado por él; Santo Tomás hablando del amor, acto con que se inaugura el movimiento apetitivo, lo describe como

[36] Cfr. *In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3; *C. G.*, I, 91; III, 151; IV, 19; *De Malo*, 4, 2 ad 12; 8, 3 ad 22; 10, 1 ad 10; 11, 1 ad 1; I, 60, 1; I-II, 26, 1 ad 2; 2 ad 1; 27, 4; 28, 6 ad 2; 46, 1; 48, 2 ad 1; 62, 2 ad 3; 70, 3; II-II, 17, 8; 19, 9 ad 3; 162, 3 ad 4...

[37] Cfr. *C. G.*, IV, 19. Cum autem...

[38] « Appetitus enim potentia passiva est, quia movetur ab appetibili... Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum » (*De Verit.*, XXV, 1); cfr. *In Sent.*, I, d. 48, a. 4; III, d. 26, q. 1, a. 2; I, 80, 2 ad 1; II-II, 34, 1...

una información del apetito por parte de lo apetecible: « amor est per informationem appetitus ab appetibili » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3 ad 2). El apetito se transforma bajo el influjo de lo apetecible, ya que se llena totalmente de él,[39] realizando una perfecta coaptación o conformación del apetito con lo apetecible del que depende y por el que se siente cautivado: « coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum, amor vocatur » (*In Div. Nom.*, IV, 9, nº 401).

Pero, ¿qué se requiere en el objeto conocido para que ponga en tensión al apetito? Santo Tomás habla de una cierta semejanza o proporción entre el objeto y el sujeto. No es suficiente una pura semejanza intencional (es decir, entre el sujeto en cuanto informado por la *species* y el objeto; ésta siempre se realiza), sino que se requiere una semejanza real: « omne quod appetit aliquid, appetit illud inquantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec similitudo illa sufficit quae est secundum esse spirituale...; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae » (*De Verit.*, XXII, 1 ad 3). Esta tesis se encuentra repetida en otras obras de Santo Tomás desde diversos puntos de vista.[40] La determinación de la naturaleza de esta semejanza y del porqué es raíz del apetecer, es capital para nuestra investigación.

Hay que distinguir un doble concepto de semejanza; una que se funda en la conveniencia en la participación de una misma forma: dos o más seres se asemejan y son *quasi unum,* cuando poseen idéntica forma; a la presencia de la materia — que no confiere al ser ninguna perfección — es debido el que no se dé entre esos seres una unidad perfectísima o un *perfectissime unum*. Se podría hablar de una perfecta con-naturalidad: la misma naturaleza o perfección formal se encuentra multiplicada en diversos seres que participan de ella: « considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem dicuntur similes... » (I-II, 27, 3). Y unos renglones más adelante explica ulteriormente esta clase de semejanza: « Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes *quasi habentes unam formam,* sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi: et vult ei bonum sicut et sibi » (*Ibid.*).[41]

Hay otra clase aún de semejanza actual. La que vige entre el ser que participa de un acto y esta perfección actual si existe en toda su pureza, independientemente de los individuos que pueden participar de ella: « Contingit aliqua dici similia dupliciter: vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem, vel ex eo quod unum habet quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet » (*In Sent.*, I, d. 48, q. 1, a. 1).

[39] « quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 1).

[40] Cfr. *In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 1 ad 3; *De Verit.*, XXII, 1 ad 3; *C. G.*, IV, 19; *In Jo.*, 15, 4, nº 2034; *In Etic. ad Nic.*, VIII, 1, nº 1541; I, 27, 4 ad 2; I-II, 99, 2.

[41] Cfr. *In Div. Nom.*, IV, 9, nº 401 y sigs.

Puede darse otra clase de semejanza mucho más imperfecta, consistente en una unidad tan solo potencial; se requiere una transformación ulterior — sustancial o tan solo accidental — de uno de los dos seres en cuestión, para que llegue a participar de la misma forma del otro; en este caso se trata de una desemejanza o disimilitud actual que puede convertirse en semejanza actual. La semejanza potencial es tal en cuanto dice relación y puede transformarse en semejanza actual: « Alio modo, ex eo quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu » (I-II, 27, 3).

Conocido un objeto y captado como capaz de perfeccionar al que lo conoce, el apetito viene informado por ese objeto, que en este caso es ya un bien que lo atrae; aunque solo sea potencialmente semejante con el sujeto. Todo el movimiento apetitivo de un ser lo hemos fundado intrínsecamente en el esfuerzo por reconstruir su propio acto, perfeccionándose y superando sus propias limitaciones; en este afán, ese ser ha de servirse de otros transformándolos y asimilándolos; es así cómo le sirven para potenciar su propio acto. Aquello a que se tiende, lo apetecible, tiene en potencia lo que el « apetente » posee en acto,[42] y por tanto entre los dos polos de esta relación tendencial hay una disimilitud actual que tiende a ser superada, para lo que se exige que el objeto pierda su propia forma y adquiera la del apetente, y por consiguiente sea asimilado por éste. El primer contacto del apetito con ese objeto es un acto de amor.[43] En la perspectiva del amor fundado en la semejanza potencial no es amado propiamente el objeto, ya que en cierto modo está destinado a ser destruído incluyéndosele dentro del ser del amante, sino que éste tiende a sí mismo.[44] Es lo que Santo Tomás explica en su Comentario a la Ética a Nicómaco diciendo que el hombre ama el vino, en cuanto bebiéndolo y asimilándolo y por esto mismo destruyéndolo como vino, busca su bien personal y se ama a sí mismo.[45]

Si cuanto acabamos de decir lo iluminamos con la doctrina de la semejanza actual a la que ya nos referimos, nuestro análisis adquiere una proyección especial. La semejanza actual se funda en la unidad formal; no se trata de una unidad perfecta, pues ésta tan solo se realiza en el individuo consigo mismo; es el caso de una *quasi unitas* formal y es la unidad de los diversos individuos de una misma especie o en general la de dos seres que participan de un idéntico acto: « duo homines sunt unum in specie humanitatis... quasi habentes unam formam » (I-II, 27, 3). El acto limitado que es cada individuo, tendiendo a los bienes que se le presentan, los anhela y desea, porque con ellos se perfecciona y por tanto completa el acto propio; tendiendo a su propia perfección por el amor fundado en la semejanza potencial, y por lo tanto tendiendo a realizar su perfección formal en toda su plenitud y pureza, necesariamente se asocia al movimiento tendencial de todos los otros seres que le son semejantes y que tienden

42 Cfr. I-II, 27, 3.

43 « Primus enim motus... cuiuslibet appetitivae virtutis est amor » (I, 20, 1).

44 « ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimus, non autem amare, sed potius nos ipsos quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari » (*C. G.*, I, 91).

45 Cfr. *In Etic. ad Nic.*, VIII, 2, nº 1557-58; *In Div. Nom.*, IV, 10, nº 430 y passim.

también a la plenitud de la misma perfección: « affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi » (*Ibid.*); procurando el bien propio y en esto y por esto el perfeccionamiento del propio acto, se busca el bien del ser semejante y el perfeccionamiento de su acto: « vult ei bonum sicut et sibi » (*Ibid.*); este acomunamiento tendencial hacia el bien que es simultáneamente bien individual y bien común y específico, es una consecuencia del amor fundado en la semejanza potencial, y en esto es en lo que consiste propiamente el amor, fuerza que brota del seno de cada ser sediento de plenitud y perfección y que se desborda en todos los otros seres que juntamente con él participan de la perfección formal de la que nace ese ímpetu tendencial.

El amor fundado en la semejanza potencial es un primer paso cuya función es derivada y dependiente, aunque sea un tránsito necesario para lograr establecer la consonancia afectiva y apetitiva en la que se realiza propiamente el amor. Si todo acto tiende a su perfección total, superando las limitaciones de su potencia, queda bien claro que entre todos los seres que participan de la misma perfección, hay una comunidad de tendencias: todos tienden al mismo fin y la unidad de semejanza que existe entre todos ellos en cuanto participaciones de la misma forma, se traduce en una unidad de tendencias al mismo bien. El amor es pues, esta unión tendencial o afectiva entre seres semejantes: ensamble de tendencias y afectos hacia un mismo bien, que brota de la misma forma comunicada y multiplicada en muchos individuos. La dialéctica de la similitud se convierte en dialéctica de conjunción tendencial hacia un mismo bien; los seres semejantes se encuentran aunados en la tendencia hacia el propio bien, que es simultáneamente bien propio y común; el amor es esta unión de afectos y apetitos que vibran por un mismo bien, por una misma perfección; en esta búsqueda del bien propio se tiende simultáneamente al bien que busca el amado, fundidos ambos movimientos tendenciales — del amante y del amado — en la persecución de un bien propio que es bien de ambos, buscando el bien del otro como bien propio.[46]

De todo esto aparece bien claro que la raíz metafísica del amor se encuentra en la doctrina de la participación: dos individuos son semejantes en cuanto participan de una misma forma,[47] es decir, porque coinciden en la participación

[46] « Secundam autem unionem facit formaliter: quia ipse amor est talis unio vel nexus... » (I-II, 28, 1). Y en el ad 2: « Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui ». Y en la *Summa contra Gentiles*: « Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dyonisio quod amor est "unitiva virtus" » (*C. G.*, I, 91). Cfr. *In Div. Nom.*, IV, 11, nº 449.

[47] « similia dicuntur secundum participant unam formam » (*In Div. Nom.*, IX, 3, nº 832). En la I, 4, 3 desarrolla Santo Tomás su doctrina sobre la semejanza: parte de la definición general de semejanza como conveniencia en la posesión de una forma o perfección, « cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma », para pasar después a distinguir tres grados de semejanza: la igualdad o perfectísima semejanza; la semejanza gradual o semejanza imperfecta, es decir cuando se da mayor o menor semejanza, y finalmente la semejanza que

de la misma perfección formal;[48] y ya hemos dejado insinuado cómo esta comunidad participativa abre la tendencia de cada individuo a su propio bien a las tendencias de todos los otros seres que le son semejantes: esta fusión tendencial de todos estos seres que son copartícipes de una misma perfección es lo que constituye esencialmente el amor.

se funda en la analogía existente entre dos o más seres: « cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem et secundum eundem modum: et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. — Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. — Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei: sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus ».

Aquí nos es suficiente el concepto genérico de semejanza para cuanto iremos diciendo a continuación. Para una exposición más detallada sobre la semejanza en Santo Tomás, cfr. Raymond Ruthford McGinnis, *The Wisdom of Love*, Romae, Offic. Libri Catholici, 1955, sobre todo en las pág. 82-85, en las que habla de la « Similarity as a cause of Love ».

[48] « Similia enim dicuntur aliqua secundum quod conveniunt in aliqua forma » (*In Div. Nom.*, IX, 3, nº 833). Teniendo presente que la semejanza *actual* funda el amor de amistad, es claro que la « communicatio » de que habla en otros lugares Santo Tomás y que pone como raíz de la amistad, en su razón última y más profunda viene a identificarse con esta conveniencia en la participación de un mismo acto; las restantes circunstancias sociales que son concomitantes empíricos del amor y que Santo Tomás describe detalladamente en el Comentario de la Ética aristotélica (*In Etic. ad Nic.*, VIII, 9, nº 1657-1671; 10, nº 1672-77 ...) también se fundan en esta semejanza actual.

Esta interpretación que aquí presentamos coincide con la que trae J. Mª Keller en su trabajo *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, en « Xenia Thomistica », vol. II, Romae, 1925, pp. 233-276, quien así explica la « similitudo » que es fundamento de la amistad: se trata « de similitudine quae est inter aliquos ex hoc quod communicant seu conveniunt in aliqua una eademque perfectione » (p. 251). Afirmaciones que hacen eco a las del P. Rousselot, cuya doctrina sin embargo nos parece un poco imprecisa; en su *Pour l'histoire de l'amour au Moyen Age* (en « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », Münster, VI, 1908, Heft 6, pp. 104) pone como fundamento del amor la *unidad* (cfr. p. 10 y sgs.) que es explicada a la luz de la teoría del todo y de la parte (pp. 23-32), la cual a su vez parece poder ser explicada a la luz de la participación: « mon amour naturel me constitue partie d'un vaste ensemble, qui m'englobe, ou participation d'un être supérieur, qui me fait exister » (pp. 13-14). No nos parece que logre escapar de esta imprecisión Peters (*Liefde*, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1946) que afirma: « Immers de liefde steunt op een vaten van het voorwerp als connatureel, als gelijkend en passend, als verwandt met het subject » (pp. 37-38) y unos renglones más adelante: « Ook reeds vóór openbarende kennis was er een zekere verhouding tusschen het goed en het gemoed: een verwantschap der naturen » (pp. 38-39). Ya unos años antes Sawicki en su *Philosophie der Liebe*, Paderborn, Verlag F. Schöning, 2ª ed., 1930, habla de una cierta unidad que es la raíz del amor, sin explicar ni dilucidar ulteriormente la naturaleza de esta unidad. « Man wird in der

Y aquí se puede hacer alusión a un especialísimo amor que es el amor a sí mismo. Si la raíz del amor está en la semejanza, que es unidad en la participación de una misma forma, y el amor se despliega como fusión de las tendencias de dos o más seres que anhelan un mismo bien, no hay mayor unidad que la que un ser tiene consigo mismo, ni mayor fusión tendencial que la que se realiza en el ámbito de las tendencias de ese mismo ser; por esto, respecto de sí mismo, cada ser se ama con un transporte tan grande que casi se llega a superar las barreras del amor, porque en cierto modo se superan las vallas de la semejanza y de la fusión de tendencias. El amor a sí mismo más que amor, es la raíz de todo amor, la condición metafísico-sujetiva permanente que hace

Tat sagen müsse, dass die Liebe immer schon eine gewisse Einheit zur Voraussetzung hat. Die Liebe erwacht nur, wo uns etwas entgegen tritt, dem wir uns verwandt fühlen » (*ob. cit.*, p. 5).

Mucho más explícitos han sido los trabajos del P. V. Heris, o. p., *L'amour naturel de Dieu*, en « Mélanges Thomistes » (Kain, 1923, pp. 289-310), del P. Lavaud, *La Charité comme amitié d'après Saint Thomas d'Aquin*, en « Revue Thomiste », 1929, p. 445 y sgs. y del benedictino Gr. Stevens, *The disinterested Love of God. According to Saint Thomas and some of his modern interpreters*, Baltimore, 1953, quien afirma: « It is a real union (not an " intentional " one) based on the common possession of either the same specific form, the same interest, goals, desires — a similitude of act to act, of act to potency, or a similitude of proportion. It is precisely the " *union* of similitude " which causes love, for similitude is a " certain form of unity " » (p. 42).

El P. Gillon, *A propos de la théorie thomiste de l'amitié*, en « Angelicum », XXV, 1948, pp. 3-17, parte de la distinción de la amistad habitual y actual y hace coincidir la « communicatio » con la « conversatio », y esta « communicatio » no es solo el fundamento de la amistad en acto, sino que « elle *est* l'amitié même » (p. 15). Fundamento de la amistad habitual y de la amistad en general es un tener en común, una posesión en común de la misma perfección: « Le fondement de l'amitié c'est un avoir commun, disons même *un bien commun* » (p. 16). Mientras que la « communicatio » parece venir identificada con la « conversatio » (« sous cet aspect S. Thomas établit une équation rigoureuse entre " communicatio " et " conversatio " », p. 15), más adelante esta « communicatio » es interpretada como posesión en común (« La " communicatio ", fondement de la charité-amitié, sera donc *l'avoir* commun, la possession commune du *bien* commun de la béatitude éternelle... », p. 16). Afirmaciones semejantes habían sido ya hechas por el P. Noble en su *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Charité*, Paris, « Revue des Jeunes », 1936, cuando dice: « Que le commerce amical soit nécessaire à la prise de conscience de cette ressemblance, cela va de soi. Une fois serrés les liens de l'amitié, il est normal que vivre dans la société de l'ami soit recherché le plus possible. Mais cette frequentation assidue n'est point l'explication première de l'existence de l'amitié; dans les amitiés humaines, elle en est plutôt la conséquence. C'est la participation à un même bien réellement possédé en commun ou tout au moins désiré en commun, qui est le radical fondement de l'amitié. Chacun s'aime soi-même naturellement, dans sa réalité d'être, c'est-à-dire dans le bien que répresente son être. Dans la mesure même où un *autre* lui ressemble, comme ayant le même être, la même forme, la même participation d'être, un trait d'union est établi qui amorce l'amour » (pp. 239-240). Y más adelante afirma que esta semejanza unificante tiene que ser conocida y apreciada por los dos que se aman: esto vale para el amor humano espiritual, pero no parece que sea necesario en todo amor.

El P. Simonin, en le artículo ya citado, también interpreta la semejanza en esta línea: « il s'agit bien d'une similitude entitative, d'une formalité réellement possédée par les deux êtres que l'on compare » (*art. cit.*, p. 249).

El P. Conconnier en *La Charité d'après Saint Thomas d'Aquin*, en « Revue Thomiste », XIV, 1904, p. 5 y sgs., funda también la amistad en la participación de una misma forma, pero « il faut qu'à la participation d'une même chose, s'ajoute le commerce humaine, la soumission aux mêmes lois, le lien de contrats et les promesses, les relations sociales enfin » (p. 11); mezcla de explicación metafísica y de elementos empíricos.

De todos modos, estas interpretaciones del pensamiento tomista coinciden fundamentalmente con la que hemos sostenido aquí, pero muchas de ellas permanecen en un ambiente de marcada ambigüedad e imprecisión.

posible todo amor: porque en tanto hay amor, en cuanto fundimos nuestros apetitos con los de los otros seres, y en tanto fundimos nuestros apetitos en cuanto tendemos a nuestra propia perfección y por ende nos amamos a nosotros mismos: « amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dyonisius quod amor est virtus unitiva; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX Ethic. quod amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum. Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid maius, scilicet intellectus » (II-II, 25, 4).

Si la similitud actual, raíz de donde mana el amor,[49] es conveniencia en la participación de una misma forma, podemos ya sintetizar todo lo dicho sobre la naturaleza metafísica del amor. Esta conveniencia en la participación de una misma forma que tiende a su total y pleno perfeccionamiento, determina que se acomunen y fundan los movimientos tendenciales de todos los seres que participan de esa misma forma, en cuanto todos tienden al mismo bien por el que todos se sienten atraídos.

Concluiremos afirmando que el esfuerzo de perfeccionamiento propio que constituye el amor en sentido pleno y que ya vimos que era fusión de todos los seres semejantes en un empeño de perfeccionamiento propio, que es al mismo tiempo perfeccionamiento común, se concretiza y realiza a través de un continuo comercio con otras cosas que les sirven para perfeccionarse y enriquecerse. El amor fundado en la semejanza tan solo potencial, es totalmente centrípeto; el apetito no descansa en el objeto que lo atrae; el sujeto se vuelve hacia sí mismo. En cambio en el amor que se funda en la semejanza actual, el amante busca el bien de lo amado, al mismo tiempo que el propio, fundido afectuosamente con él. Pero volveremos más adelante sobre estos dos momentos del amor. Para Santo Tomás la raíz última de todo amor es la naturaleza propia del acto, que siendo por sí infinito y único, tiende a reconstruir su propia infinitud y unidad, su plenitud y totalidad y en este empeño se siente unido con todos los otros actos idénticos limitados; por esto se puede afirmar que mientras la limitación, división y multiplicación de los seres de una misma especie, son debidas al principio potencial en ellos presente, el apetito, en cambio, y el amor que con él está ligado, es la fuerza por la que el acto tiende a reconquistar su naturaleza propia: por esto, el amor es esencialmente antimaterial. Santo Tomás tiene una concepción apocatastásica del amor, como fuerza de retorno de los seres a la limpidez, pureza y unidad del acto, librándolo de las escorias y limitaciones de la materia.

[49] « Similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem... ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi » (I, 27, 4 ad 2).

Una definición del amor

A este punto y teniendo presente cuanto llevamos dicho, será fácil entender una definición del amor que trae Santo Tomás en el Comentario al libro *De Divinis Nominibus* y que se remonta a Hieroteo.[50]

El Angélico afirma que « intelligimus per nomen amoris, quandam virtutem unitivam et concretivam » (*ob. cit.*, IV, 12, nº 455). A continuación va explicando cada uno de estos términos.

El género de esta definición está expresado con el término *virtus*, que no denota otra cosa sino « omne illud quod habet efficaciam ad aliquid producendum » (*Ibid.*).[51] Por tanto, el amor no encaja dentro del predicamento *passio*, que expresa pasividad y potencialidad, ni dentro del *habitus*, que es aquello por lo que algo está bien o mal dispuesto respecto de una perfección,[52] pues estas dos categorías envuelven en sí el concepto de potencialidad, mientras que la *virtus* acentúa el carácter dinámico y activo de que está dotado un ser.[53]

El P. Simonin [54] ha estudiado la diversa terminología usada por Santo Tomás para dilucidar la naturaleza propia del amor y ha hecho notar cómo en sus primeras obras predomina una terminología de tinte estático, y por tanto una concepción paralela de esta actividad; en la obras de la madurez se va perfeccionando esta concepción hasta lograr explicar perfectamente todo el dinamismo de que está cargado el amor.[55] Así por ejemplo, mientras en el Comentario a las Sen-

[50] Nombre que representa más bien que un individuo la escuela teológica de San Basilio; cfr. J. LANGEN, *Die Schule des Hierotheus*, en « Internat. Theol. Zeitschrift », I (1893), pp. 590 y sigs.; C. PERA, O. P., *In librum Beati Dyonisii de divinis Nominibus Expositio Sancti Thomae*, Turín, Marietti, 1950, pp. 439; véase esta cuestión en la pág. 60.

[51] « virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor inquantum est principium appetitivi motus » (I-II, 26, 2 ad 1); cfr. *In Div. Nom.* VIII, 1, nº 748.

[52] Cfr. *In Met.*, V. 20, nº 1063-1068.

[53] « Sed virtus hic non accipitur nec pro passione nec pro habitu, cum amor non sit passio vel actus, sed accipitur communiter prout omne illud quod habet efficaciam ad aliquid producendum » (*In Div. Nom.*, IV, 12, nº 455); cfr. también I-II, 26, 2 ad 1.

[54] Cfr. *art. cit.*, pp. 176-198.

[55] « On peut ainsi parler, dans un sens restreint, mais réel, d'une certaine évolution dans la pensée de saint Thomas touchant la doctrine de l'amour » (*art. cit.*, p. 178; cfr. también pp. 197-198). Esta interpretación la han aceptado muchos otros autores que han considerado el problema del amor en Santo Tomás; así por ejemplo J. PETERS, en su tesis del título *Liefde*, « Wijsgeerige Grondbegrippen », n. 15, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1946, pp. 74, en una « Addenda » a su trabajo, estudia la evolución del pensamiento tomista a este respecto, calcando las huellas del P. Simonin, aunque comienza con unas afirmaciones más prudentes y matizadas: « In een weliswaar beperkten maar niettemin werkelijken zin is er sprake van een ontwikkeling in Sint Thomas' denkbeelden, er is groei in klaarheid en samenhang... Het vraagstuk der liefde is een voorbeeld van de geleidelijke wijze waarop het thomiste is gerijpt » (p. 62). Idénticas afirmaciones se encuentran en la *Psychologie Réflexive* del P. MARC, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, 2 vol.: « Au début il conçoit l'amour comme la réception, la possession par l'esprit de la forme de l'objet aimé, de la même façon dont l'acte intellectuel suppose réception et possession par l'esprit de la forme intelligible de l'objet connu. L'activité intellectuelle et la vie affective, au moins dans son principe qui est l'amour, sont conçus sur une même type statique et formel. Comme il parle de l'information de l'intellect (*informatio intellectus*), il parle de l'information, de la transformation de l'appetit (*informatio appetitus*). Puis dans les ouvrages postérieurs, l'amour, en tant qu'il est à l'origine de tout mouvement affectif, prend tout son relief. Il ne reste plus de trace de la possession d'une forme de l'être aimé immanente à l'être aimant. Il est le premier ébranlement affectif de la fa-

tencias se encuentran los términos *formatio,*[56] *informatio,*[57] *transformatio,*[58] que denotarían que el amor es concebido como « une perfection, une achèvement, un repos »[59] (términos que vuelven a aparecer en algunas *Quaestiones disputatae*),[60] en la *Summa contra Gentiles* se le llama *convenientia, inclinatio, proportio,*[61] terminología plenamente aceptada en la *Summa Theologiae,*[62] en donde está completada con estos otros vocablos: *coaptatio,*[63] *aptitudo,*[64] *connaturalitas,*[65] *consonantia,*[66] *complacentia.*[67] Esta terminología denota que el amor « est conçu ici comme le premier ébranlement de la faculté en face de son objet, la " prima immutatio appetitus ", le premier choc affectif, celui qui déclanche tout le reste. Il ne reste pas trace de la possession d'une forme de l'aimé immanente à l'appétit ».[68]

Una lectura atenta de los lugares citados hace surgir muchas dudas sobre esta pretendida evolución del pensamiento tomista. En el mismo sitio en el que se describe el amor como *formatio,* se explica cómo se ha de concebir; se trata de la coaptación o conformación del apetito con el bien que le atrae; y el amor es la fuerza que une al amante, a través de su apetito, con lo amado: « amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum »

culté en face de son objet. Ce que cette puissance reçoit, ce n'est plus une " similitude ", mais une adaptation actuelle, une proportion active à l'objet, l'exercice déterminé de sa tendance native. L'amour devient une empresse active de l'objet en même temps que la réaction originelle de la volonté. En tant que distincte de l'intelligence, elle ne possède plus " intelligiblement ", mais s'oriente et s'incline vers l'objet... » (vol. II, p. 33). En un artículo reciente, el dominico P. V. Ferrari (*L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate,* en « Sapienza », VI, 1953, pp. 63-71, 408-424) acepta tambien esta interpretación: « Nella concezione tomistica dell'essenza dell'amore c'è stato un progressivo sviluppo. Ciò si nota leggendo le opere dell'Angelico nell'ordine cronologico con cui sono state scritte. Dal *Commento alle Sentenze* di Pier Lombardo fino alla *Somma Teologica,* il pensiero dell'Aquinate in tale materia è in continua evoluzione e non mancano alcune importanti modifiche dottrinali » (*art. cit.,* p. 64).

De parecer contrario es el P. Tomás de la Cruz, que en su reciente estudio sobre *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad,* Roma, 1956, pp. 81, llega a esta conclusión: « Es preciso tener en cuenta estos elementos esporádicos, para apreciar cómo las dos concepciones, aparentemente extremas, no sólo no se excluyen sino que se compenetran hasta el punto de que gran parte del material de la *Suma* se halle ya disperso en las *Sentencias* » (p. 38) y más adelante vuelve a repetir: « ambas exposiciones de la teoría del amor (*Sentencias-Suma*) no responden a dos teorías propiamente tales, ni siquiera a dos concepciones parcialmente heterogéneas. La de la *Suma* gana en precisión, coherencia y perfección, pero es una continuación de la primera » (p. 42). Hemos llegado a semejantes conclusiones, como mostraremos, desde otro punto de vista y usando otros textos tomistas.

[56] *In Sent.,* III, d. 27, q. 1, a. 1 ad 2.

[57] *In Sent.,* III, d. 27, q. 1, a. 3 ad 2.

[58] *In Sent.,* III, d. 27, q. 1, a. 1 ad 2, 3, 4, 5; a. 3 ad 5; a. 4 ad 10.

[59] Simonin, *art. cit.,* p. 182.

[60] *De Verit.,* XXVI, 4; *De Spe,* a. 3; *De Carit.,* a. 3. Estos dos últimos textos son una dificultad para la interpretación del P. Simonin, como él mismo lo reconoce (*art. cit.,* p. 179), por la cronología que generalmente se les asigna a estos dos escritos del Angélico. El P. Simonin soluciona esta dificultad señalando que estos dos textos « sont trop brefs et trop rapides » (*art. cit.,* p. 179).

[61] *C. G.,* IV, 9.

[62] I-II, 29, 2; 23, 4...

[63] I-II, 26, 1; 28, 1 ad 2; 28, 5.

[64] I-II, 23, 4; 25, 2.

[65] I-II, 23, 4; 27, 1.

[66] I-II, 29, 1.

[67] I-II, 26, 2.

[68] Cfr. Simonin, *art. cit.,* p. 195; véase también p. 196.

(*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 1 ad 2); el amor es visto pues, desde una visual totalmente dinámica, como fuerza y energía transformante. En el mismo artículo, respondiendo a la primera objección, afirma que el amor es una *virtus*, es decir un principio de actividad y de movimiento; se refiere al paso del Pseudo Dionisio que comentamos y así lo explica: « virtus hic non sumitur pro habitu... sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicuius operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit » (*Ibid.*, ad 1). Y si consideramos el paso en que define al amor como « informationem appetitus ab appetibili » (*In Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 2), nos encontraremos que aquí el carácter dinámico está aún más acentuado que en el lugar precedentemente considerado. El amor realiza y logra una unión más estrecha que la misma delectación: « amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata » (*Ibid.*); si el amor efectúa una unión tan estrecha y es algo transformante, que tiende a una perfecta y total compenetración del amante con lo amado,[69] el amor no puede ser algo estático y pasivo, sino que necesariamente hay que concebirlo como una energía, una actividad, una fuerza. En el Comentario a las Sentencias el amor está concebido como un dinamismo permanente, que atraviesa y está por lo tanto presente en todo el palpitar afectivo o apetitivo: « amor est continuativa vis » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3 ad 2).[70]

Y si de esta obra pasamos a otros escritos juveniles del Santo, se podrían hacer idénticas constataciones;[71] no se logra entrever esa concepción estática de que hablan los autores reseñados; más que de una evolución en el pensamiento de Santo Tomás a este respecto, se podría hablar al máximum de una progresiva clarificación de su concepción del amor; un pensamiento linear y homogéneo que se ha ido expresando cada vez más rica y exactamente; Santo Tomás ha ido puliendo y afinando su terminología para lograr captar y explicar cada vez más perfectamente ese fenómeno tan complejo y tan universal que es el amor.

Pero los defensores de una evolución en el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto, pueden apelar a un paso que parece fundar sobradamente una concepción estática del amor en sus obras juveniles. Nos referimos al artículo tercero de la cuestión primera de la *Disputatio* ventisiete del libro tercero del Comen-

[69] « Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum facit amantem intrare ad interiora amati et e contra... » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 1 ad 4); « amor magis intrat ad rem quam cognitio: quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente: amor autem de re, inquantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad alias res, dictum est, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4 ad 10).

[70] K. Baerwaldt en su trabajo *De liefde volgens Sint Thomas*, en « Tijdscrift voor Philosophie », XVII (1955), pp. 75-116, en el que considera detenidamente estos pasos del Comentario a las Sentencias, llega también a la conclusión de que el amor en esta obra está concebido y explicado sin negar su carácter dinámico.

[71] Se pueden encontrar otros textos en Tomás de la Cruz, *ob. cit.*, p. 38 y sigs.; para criticar la opinión del P. Simonin este autor considera los siguientes pasos de las obras de Santo Tomás: *De Verit.*, XXVI, 3 y 4; *De Carit.*, a. 3; *De Spe*, a. 3; I-II, 26, 2; 28, 5; 30, 2; 62, 2 ad 3; 62, 3.

tario a las Sentencias; paso usado por Simonin para corroborar su interpretación de una concepción estática del amor en las obras primerizas del Angélico.[72] En este artículo, afirma el citado autor, Santo Tomás concibe el amor como un motor inmóvil de orden psicológico, del que proceden todos los movimientos tendenciales.[73] La primera observación que se podría hacer en contra de una evolución en el pensamiento de Santo Tomás a este respecto, es la siguiente: esta misma idea la encontramos repetida en otras obras posteriores; aún más, en las mismas obras que usa el P. Simonin para mostrar cómo ya Santo Tomás ha transformado su concepción estática del amor en otra más dinámica. En efecto, en la *Summa contra Gentiles* (IV, 19) afirma también que el amor es la raíz de todos los apetitos y tendencias, y por ende vendría a estar fuera del dinamismo tendencial, jugando en éste el papel de punto de arranque o motor que pone en movimiento todo este complicado y rico plexo de *appetitus*.[74]

Y si de la *Contra Gentes* pasamos a la *Suma Teológica,* en la I-II chocamos con afirmaciones casi idénticas; espigaremos algunas.

En el artículo segundo de la cuestión 25 se afirma que el amor es la *complacentia boni* o la proporción al fin, de donde brota el movimiento hacia ese fin.[75] Y en el artículo siguiente, vuelve a afirmar que en el *appetitus* irascible, el *motus in aliquid* puede ser causado o por el amor que es la relación con el bien, o por la presencia o ausencia de dicho bien, que es el gozo o la tristeza.[76]

La cuestión siguiente refleja ideas idénticas a las que acabamos de referirnos. En el artículo primero, hablando de las diferentes especies de amor, así las

[72] « Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animae amor est prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur quod *motus procedit a primo inmobili quieto*:... quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est: *oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris.* Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus; et motus caeli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter caeteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3).

[73] *Art. cit.*, p. 183.

[74] « Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur... Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet » (*C. G.*, IV, 19).

Cfr. *In Div. Nom.*, IV, 9, nº 401, en donde se afirma: « Est autem amor prima et communis radix omnium appetivarum operationum », y más adelante en la misma lección: « Quia enim amor est communis radix appetitus, oportet quod omnis operatio appetitus ex amore causetur » (nº 408).

[75] « Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit ad finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio » (I-II, 25, 2). Cfr. *In Etic. ad Nic.*, II, 5, nº 293.

[76] « Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium » (I-II, 25, 3).

describe: el amor natural es la connaturalidad del apetente con el bien a que tiende, mientras que el amor sensitivo e intelectivo es la « coaptación » de estos respectivos apetitos con el bien intencionalmente presente en el sujeto. En todos estos casos es el amor el principio del movimiento tendencial hacia el bien amado.[77] Y en el artículo siguiente vuelve a aparecer el mismo motivo: el amor es la « complacentia boni ex qua complacentia sequitur motus in appetibile... » (I-II, 26, 2). Y así podríamos continuar citando otros pasos, pero creemos que son suficientes los hasta aquí reseñados para probar una fundamental identidad de afirmaciones en las diversas obras de Santo Tomás.

Pero frente a estos pasos se podrían presentar otros no menos explícitos en los que es afirmado el dinamismo del amor: basta detenerse en la cuestión 25 de la I-II. En el artículo 4°, hablando del movimiento tendencial, Santo Tomás dice que dicho movimiento comienza en el amor, procede en el deseo y concluye con la esperanza.[78] Y más explícitamente, en la parte primera de la *Suma,* cuando afirma que el primer movimiento de cualquier *virtus appetitiva* es el amor; [79] y describiendo el amor en otro lugar afirma que es el movimiento por el que el amante se mueve.[80]

Evidentemente no hay contradicción interna en el pensamiento de Santo Tomás, ni creemos que se trate de una transformación de su punto de vista o de una superposición simultánea de dos teorías distintas sobre el amor; aunque a estas últimas perentorias afirmaciones se oponga la del Comentario a las Sentencias, cuando dice que « oportet quod omnis motus affectivae procedat ex quietatione et terminatione amoris » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3). Una lectura atenta de este artículo que precedentemente hemos citado por entero, muestra a las claras que para Santo Tomás todo movimiento procede de algo inmóvil,[81] pero no se requiere una inmovilidad absoluta o total, sino que es suficiente que el punto de arranque de un movimiento sea inmóvil en ese mismo género o bajo ese punto de vista.[82]

Por tanto, el amor es el primer contacto o relación de nuestro apetito con el bien, prescindiendo de que éste se encuentra con respecto al amante sometido a algunas especiales condiciones; si es un bien a conseguir, o un bien ya presente o inaccesible, etc..., brotarán de este nuestro primer contacto con el bien, especiales movimientos de nuestro apetito hacia él;[83] ya en la primera relación del

[77] « In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis ad finem amatum » (I-II, 26, 1).

[78] « nam respectu boni, incipit in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe » (I-II, 25, 4).

[79] « Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor » (I, 20, 1).

[80] « Amor signat aliquem motum quo aliquis amans movetur » (*In Div. Nom.*, IV, 11, nº 444).

[81] « motus procedit a primo inmobili quieto » (*In Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 3).

[82] « quia primum movens in quolibet genere est *non motum illo genere motus,* sicut primum alterans est non alteratum » (*Ibid.*).

[83] « quod est communis naturaliter est prius... Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali condicione: sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi sive sit habitum sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus » (I, 20, 1); cfr. *In Etic. ad Nic.*, II, 5, nº 293.

apetito con un bien, se realiza el amor,[84] en cuanto ese bien informa o actualiza nuestro apetito; de este primer contacto con el bien que es el amor, brotarán por despliegue de su virtualidad interna los subsiguientes movimientos tendenciales. El amor no es el movimiento del apetito que tiende a su objeto, pues este movimiento es fruto de la relación del apetito con un bien bajo la condición de no logrado o no presente, y no con el bien en cuanto tal o incondicionado, sino el movimiento del apetito en cuanto se relaciona con el objeto apetecible y en él se complace: « amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat » (I-II, 26, 2 ad 3).

Se podrían multiplicar los textos en que Santo Tomás presenta el amor como la raíz de todo el plexo tendencial humano o como el primer contacto de cualquier apetito con el bien, tomado en su acepción más plena;[85] a este primer momento sigue el deseo, si ese bien está ausente, y si está presente o se consigue que lo esté y se disfruta de él, el gozo. Ahora bien, estos momentos subsiguientes, no están de ningún modo desligados del amor, sino que antes bien necesariamente lo presuponen y de él manan;[86] más aun, el amor está inmanente en todos los movimientos apetitivos, de tal modo que no se puede explicar el deseo, sino como tendencia a un bien *amado* no presente, ni el gozo sino como alegría por la posesión del bien *amado,* ni la tristeza es explicable si no se presupone un deseo contrariado de un objeto *amado,* etc.: « Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ab habendo amatum impediunt » (*De Carit.,* a. 2).[87] Se puede pues, afirmar la perfecta coextensión del amor con todo el despliegue del abanico ten-

[84] Cfr. I-II, 26, 2.

[85] « Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum passionum » (*In. Div. Nom.,* IV, 9, nº 401); « per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid » (I-II, 4, 3); « motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum » (I-II, 36, 2); « amor enim est prima radix omnium passionum » (I-II, 46, 1).

[86] « nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris... » (I-II, 27, 4).

[87] « Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur... Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea » (*C. G.,* IV, 19); « omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato » (*C. G.,* III, 151, amplius); « ... passio amoris, qui nihil aliud est quam formatio quaedam appetitus ab ipso appetibili: unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sit aliqualiter coniunctum est, quaeritur ulterius ut realiter conjungatur: ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium » (*De Verit.,* XXVI, 4); « amor est principium et radix omnium affectuum; non enim gaudemus de praesentia boni nisi inquantum est amatum; et similiter patet in omnibus aliis affectionibus » (*De Virt.,* a. 12 ad 9); cfr. además I, 20, 1; I-II, 23, 4; 26, 2; *In Div. Nom.,* IV, 9, nº 401.

dencial y a cualquier actividad apetitiva se le puede aplicar el nombre de amor.[88] Como el primer conocimiento del entendimiento humano es el del ser[89] y este conocimiento está inmanente en todo el desarrollo cognoscitivo del hombre, en cuanto nada puede conocer que no sea ser y no lo conozca como ser,[90] paralelamente todo apetito no entra en acción si no es atraído por un bien; este primer contacto del apetito con el bien, es el amor; si el bien está ausente, este amor reviste la forma del deseo; si está presente la del gozo..., pero en todos estos actos permanece el apetito relacionado con el bien, y por tanto continúa vibrando de amor; mientras el deseo se da tan solo en el caso en que el bien que atrae no se le posee y el gozo en el momento de la consecución y del disfrute del mismo, el amor está presente en todos estos momentos apetitivos, como núcleo central de los mismos y como razón de ser de estos movimientos tendenciales.[91] De esta presencia del amor en la estructura íntima y esencial de todo movimiento apetitivo, aparece claramente la conexión y trabazón de todo el operar afectivo.[92]

Podemos ya concluir que para Santo Tomás el amor fundado en la semejanza potencial, tiene dos sentidos fundamentales, estrechamente relacionados entre sí. En un sentido estricto, es el primer contacto de cualquier apetito con el bien, y en un sentido más amplio el amor viene a coincidir con cualquiera de los movimientos subsiguientes de nuestra actividad afectiva; por esto llega a veces a identificar « apetito » o « actividad apetitiva » con « amor », en cuanto el apetito en acto — sea la actividad tendencial que sea — no es sino el amor en acción; así por ejemplo en la *I, 60, 1* hablando del apetito natural afirma: « Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor ».

Tendiendo a un bien que es tal en cuanto lo perfecciona y completa o disfrutando del mismo, cada ser perfecciona el propio acto y en esto se siente íntimamente ligado con todos los otros seres que participando con él de ese mismo acto, se sienten también empeñados en la tarea de perfeccionarse; he aquí cómo el concepto de amor se ensancha, abriéndose a los otros en un afán de compenetración y fusión de la propia actividad afectiva con la de los otros

[88] « amor praecedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum. Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum » (II-II, 162, 3 ad 4).

[89] Cfr. *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1 ad 8; d. 24, q. 1, a. 3 ad 2; *De Verit.*, I, 1; *Ibid.*, XXI, 1; *De Pot.*, IX, 7; *Ibid.*, ad 15; *In Met.*, X, 4, nº 1998; I, 5, 2; I, 11, 2 ad 4; I-II, 94, 2; I-II, 55, 4 ad 1...

[90] « Illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit » (I-II, 94, 2); « Numquam potest intelligi intelligibile... nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus » (*In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1 ad 2); « id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu » (*In de Causis*, 6, nº 174); cfr. *In Sent.*, III, d. 14, q. 1, a. 2, qla. 4, sol. 1; *De Pot.*, IX, 7; I-II, 55, 4 ad 1; *Compend. Theol.*, cap. 216, nº 436...

[91] « ipsa spes est alicuius boni amati » (I-II, 27, 4 ad 3); « nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata » (I-II, 27, 4 ad 1); « desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia » (I-II, 28, 1 ad 1); « dilectio potest esse et visorum et non visorum, et praesentium et absentium » (II-II, 4, 1 ad 3).

[92] « Omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem conexionem » (I-II, 41, 2 ad 1); cfr. Tomás de la Cruz, *ob. cit.*, pp. 23-25.

seres que son semejantes con el amante. Explicando el otro término de la definición que estamos considerando, se completará cuanto estamos diciendo.

La *unitio* la explica Santo Tomás como conveniencia en una unidad; [93] en la *Suma Teológica* afina más este concepto, afirmando que la unión en la actividad amatoria puede desempeñar una función triple.

Hay que distinguir una *unio similitudinis,* que es la raíz metafísica del amor; [94] esta unión puede ser tan solo de semejanza potencial, como ya hemos señalado, y entonces el amor no es sino la tensión del amante a transformar lo amado en sí mismo, potenciando su ser y desembocando desde este momento del amor en el verdadero amor que se funda en la semejanza actual: ésta no es sino la conveniencia de amante y amado en la participación de una misma forma, según ya señalamos precedentemente; ambos polos del amor forman un *quasi unum.* A esta unión participativa o *similitudinis* sigue como consecuencia una unión afectiva: el amante tendiendo a su propio perfeccionamiento, que es la plenitud de su acto, funde todo su mundo tendencial con el plexo de afectos y apetitos de todo ser que es con él coparticipante de esa perfección, y por lo mismo tiende con él a un mismo fin, que es la plenitud del acto de que todos ellos participan. En esta unión consiste esencialmente el amor; unión que llama Santo Tomás *coaptatio affectus,* en cuanto los afectos o apetitos del amante — que tienen como objetivo un bien que lo perfecciona, pero que al mismo tiempo perfecciona a otros que con él participan del acto a cuya plenitud tiende — se conforman y entrelazan, fundidos perfectamente, con las tendencias de sus semejantes, tendiendo todos a un mismo bien.

Repetiremos aquí desde otro punto de vista, que Santo Tomás concibe el amor como fuerza y energía que tiende a sobrepasar las limitaciones y divisiones de la materia, haciendo en cierto modo sobrevenir a un ser los afectos y ansias de otro, es decir, comunicando a un ser la problemática de la existencia de otro. Es el amor una comunión de afectos, una sobre-existencia añadida al existir del amante; por esto es una fuerza transformadora.[95]

Santo Tomás repite frecuentemente que amar a uno es desearle un bien; [96] hay que comprender esta descripción del amor a la luz de la *coaptatio affectuum;* el amante tiende a su propio bien, que es también bien de sus semejantes; todo amante funde sus afectos [97] con los de de los amados, orientados todos hacia la búsqueda del bien propio que es también bien común.

En esté momento nuestro análisis que ha sido construído siguiendo prefe-

[93] « Est enim amor unitio secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno » (*In Div. Nom.,* IV, 12, nº 455).

[94] « Quaedam unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est » (I-II, 28, 1 ad 2).

[95] « Natura etiam amoris est quod amantem in amatum transformat: unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur » (*Duo Praecepta Caritatis et decem Legis Praecepta,* Prol.; en *Opuscula Theologica,* vol. II, nº 1139); cfr. también *De Malo,* VI, art. unic., ad 13.

[96] Cfr. v. g. I, 20, 1 ad 3; I, 20, 3; *C. G.,* I, 91; I-II, 26, 4; I-II, 29, 4 y los lugares que citaremos hablando del amor de amistad.

[97] Cfr. por ejemplo I-II, 27, 1; 28, 1; 28, 5; 30, 3; *In Sent.,* III, d. 27, q. 1, a. 1.

rentemente el dinamismo del apetito elícito hasta llegar a lo que es la esencia propia del amor, ha sobrepasado sus propios límites, y la esencia del amor, según hemos procurado determinar, no sirve tan solo para explicarnos el amor que late en el apetecer elícito, sino también es aplicable al amor que empapa todo el apetecer natural; es decir, lo podemos aplicar al amor que nace en la relación del apetito natural con su bien propio y que se traduce también en un ensamble de las diversas tendencias que brotan de las formas semejantes — sustanciales o accidentales — que constituyen la naturaleza propia o el estado físico determinado de un ser; pero sobre esto volveremos en la segunda parte.

La unión afectiva trae como consecuencia una *unión real,* que es la unión física con el amado; [98] esta unión nunca puede llegar a ser tan perfecta que amante y amado pierdan la propia individualidad y distinción, constituyendo un único ser. Por esto se llama *concretio;* unión sin destrucción de las individualidades de los miembros que se unen.[99] El amor es la fuerza de cohesión que funde los apetitos que provienen de los actos limitados y que tiende a fusionar estos actos sin lograr nunca perfectamente su objetivo; en el momento en el que amante y amado lograran fundir total y completamente los propios apetitos y por ende los propios actos de donde brotan estos apetitos, el amor habría desaparecido, por haberse desvanecido la semejanza que lo originaba, substituída por la perfecta unidad, y por no haber la dualidad o multiplicidad que es imprescindible para que se realice el amor. El amor es tensión hacia una unidad perfecta y en tanto se da amor, en cuanto esta unidad es un ideal al que incesantemente se tiende pero nunca se alcanza; si se logra la unidad, se transciende el amor, como ya insinuamos al tratar del amor a sí mismo.

Se puede afirmar pues, que el amor es una unión afectiva, que se origina de la unión participativa y que tiende a la unión real; y su definición metafísica podría ser la de una unión afectiva, procurada por la relación del apetito con un bien y que echa sus raíces en la participación de una misma forma; esta unión afectiva tiende a una unión real.

Amor de concupiscencia y de amistad

Si recogemos las redes tras cuanto llevamos dicho, podemos afirmar que el amor es esencialmente la fusión de los afectos de dos o más seres que tienden a un mismo bien. Por esto hay que distinguir en el amor una dialéctica doble:

[98] « Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata... » (I-II, 28, 1 ad 2); « Amoris est ad unionem movere... Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae jam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere » (*C. G.*, I, 91).

[99] « Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati » (*In Div. Nom.*, IV, 12, nº 455); cfr. también *Ibid.*, XI, 2, nº 901 y I, 20, 1 ad 3 en donde se afirma: « dicitur amor vis concretiva ad seipsum: quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum ».

por una parte, del ser que ama un bien, incluyendo aquí ya sea el primer contacto del apetito con él, ya sean los restantes momentos tendenciales que le siguen; este primer momento se resuelve en tendencia al perfeccionamiento del propio acto, ya que el amante en tanto tiende a ese bien que se le presenta, en cuanto ama ese bien inmensamente mayor que es su perfeccionamiento; en este afán por perfeccionarse, el amante funde sus afectos con los de los otros seres que con él participan de esa misma perfección y con él tienden a potenciarla: este es el momento fundamental del amor.

La división clásica del amor en amor de amistad y de concupiscencia responde, como veremos, a estos dos momentos de todo amor. Santo Tomás repite frecuentemente esta clasificación,[100] asignando como raíz del primero la similitud actual y radicando el segundo en la semejanza potencial.[101]

Esta diversa raíz de estos dos amores determina los puntos de distinción y la relación que vige entre ellos.

Mientras que el amor de amistad es fusión con el amado en el esfuerzo por tender hacia un mismo bien, el amor de concupiscencia tiende a un objeto, pero para volver sobre sí mismo. Es decir, en el primer caso el amante se funde con el amado y tendiendo a su propia perfección, tiende también a la perfección del amado; en el amor de concupiscencia se tiende a un objeto, no en cuanto éste es un bien en sí, sino en cuanto es un bien para el amante o para otro. Por esto, este amor no es propiamente amor de lo amado, sino más bien amor de sí mismo o de otro objeto.[102] Si tenemos presente que para Santo Tomás el accidente es un *ens entis*,[103] y que el *amor amicitiae* tiene como objeto un bien, mientras que en el de concupiscencia el objeto es un bien, en cuanto sirve para otro, es decir un bien de un bien, dependiente de otro bien, se comprende fácilmente por qué afirma el Angélico que con el amor de amistad se ama un bien substancial o subsistente, mientras que con el de concupiscencia se tiende a un bien accidental.[104]

Todavía podemos perfilar más las características diferenciadoras de estos dos

100 Cfr. I, 60, 3; I, 60, 4 ad 3; I-II, 28, 1; II-II, 17, 8; II-II, 23, 1; *In Sent.*, II, d. 3, q. 4; d. 18, q. 1, a. 2, qla. 5; *De Malo*, I, 5; *De Virt.*, IV, 3; *Qdl.*, I, 4, 3; *In Div. Nom.*, IV, 9, nº 404.

101 « similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu... Alio modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu... Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae... Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis... » (I-II, 27, 3).

102 « quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri... Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut ei sit bonum alterius, est amor secundum quid » (I-II, 26, 4).

103 Cfr. I, 45, 4; I-II, 55, 4 ad 1; 110, 2 ad 3; III, 11, 5 ad 3; 77, 1 ad 4; *Qdl.*, IX, 3; *De Verit.*, XXVII, 1 ad 8.

104 « dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur, ut ei aliquid velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri... Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam; primum vero amicitiam » (I, 60, 3).

Cfr. *In Etic. ad Nic.*, I, 6, nº 80-81; *In Div. Nom.*, IV, 9, nº 404; IV, 10, nº 428. Cfr. L.-B. Gillon, *Genèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour*, en « Revue Thomiste », XLVI (1946), pp. 322-329.

momentos del amor: la amistad es donación y comunicación de sí mismo al amado que se encuentra fuera de nosotros, pero que consideramos como una personificación de nosotros mismos, ya que en él encontramos cuanto en nosotros hay de más íntimo y personal, nuestras perfecciones actuales, sean sustanciales o accidentales.[105] En cambio, el amor de concupiscencia es una atracción de las cosas que se encuentran fuera de nosotros hacia nosotros mismos: no es donación de sí al amado, sino más bien afirmación de sí mismo, sirviéndonos del objeto amado.[106] Por esto más bien que amor del objeto, es amor de sí mismo.[107]

Desde otro punto de vista podemos afirmar que el *amor amicitiae* es verdaderamente *extático*: es decir, pone al amante fuera de sí mismo, donándolo totalmente al amado, haciéndole vivir su vida. En cambio, el amor de concupiscencia, si en cierto sentido también es extático ya que hace tender al amante hacia el amado, en cuanto lo hace volver de nuevo a sí mismo para gozar o servirse del objeto amado, no se puede decir que sea verdaderamente tal.[108]

La relación que hay entre el amor de concupiscencia y de amistad no es la de dos especies respecto a su género común, sino más bien la de dos momentos distintos, pero necesarios, de una misma actividad. El amor es fundamentalmente esta fusión afectiva que se realiza entre los seres que participan de una misma perfección en el común y continuo afán por reconstruir la totalidad, plenitud y unidad del acto del que todos esos seres participan; se tiende a ese fin común mediante el enriquecimiento del acto de cada uno de los seres que están entrelazados por este amor de amistad; ahora bien, este perfeccionamiento del acto propio se obtiene mediante la asimilación y consiguiente consunción de aquellos bienes con que el amante se pone en relación mediante el llamado amor de concupiscencia; transformando y por ende en cierto modo destruyendo esos bienes y sirviéndose de ellos, va perfeccionando el amante su acto y simultáneamente se va haciendo cada vez más estrecha e íntima su unión con todos los que participan de dicho acto y con los que está ligado por el vínculo del amor de amistad. De aquí bien claro aparece que el amor de concupiscencia es un amor relativo, inmperfecto, secundario, dependiente, vial, que no tiene explicación ni podría existir sin el amor de amistad que es fundamentalmente el amor

105 « sed in amore amicitiae... nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos; quia ad eos quos isto amore diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos » (*In Jo.*, XV, 9, nº 2036).

106 « in amore concupiscentiae, quae sunt nobis extrinseca, ad nos ipsos trahimus, cum ipso amore diligamus alia, inquantum sunt nobis utilia vel delectabilia » (*Ibid.*).

107 « amor concupiscentiae non est rei concupitae, sed concupiscentis » (*Ibid.*).

108 « extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam... secundum extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum » (I-II, 28, 3); cfr. II-II, 175, 2; *In Div. Nom.*, IV, 10, nº 430.

absoluto, perfecto,[109] primario... Ambos constituyen dos facetas o dos momentos de esta fuerza que une a todos los seres en sus diversos niveles de participación a la infinita gama de perfecciones — substanciales y accidentales — que esmaltan el cosmos.

Así se ha logrado dar perfecta unidad a la concepción tomista del amor. Amar es esencialmente la fusión afectiva con los seres que son semejantes con el amante; esta fusión afectiva sólo es posible si entran en acción los apetitos, tendiendo al bien. Por lo tanto el amor incluye estos dos momentos esenciales, que mutuamente se implican y exigen: tendencia a un bien y fusión con los otros seres semejantes. Sin tensión al bien, no hay apetecer ni apetito en acto, ni por consiguiente es posible la fusión de los afectos de los diversos seres semejantes. He aquí cómo se expresa Santo Tomás: « actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum » (I, 20, 1 ad 3); el amor es pues, un acto complejo: tensión a un bien y fusión con los semejantes: « Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur... amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus... » (*C. G.*, I, 91). Todo acto de amor abarca dos objetos; lo amado es doble: el bien que se presenta y al que se tiende y los seres semejantes con cuyos apetitos se funden los del amante. Esta estructura binaria es esencial en todo amor que brota en un ser finito: amor a un bien, potencialmente semejante, y amor a los semejantes; y en cada uno de estos momentos, el amor es constitutivamente diverso: en aquél es tendencia a un bien, en el amor a los semejantes es fusión apetitiva, marcha en común hacia el perfeccionamiento del acto que está participado en cada uno de los seres fundidos apetitivamente. Si recordamos que la tensión al bien está determinada por esa condición permanente de todo acto apetitivo que es el amor a sí mismo, se complica aún más la estructura del amor; lo amado parece triple y la estrutura del amor ternaria; solo que el amor a sí mismo, por ser amor de la perfección que es propia y común, se resuelve en la fusión tendencial que es el amor de amistad; esta tensión al perfeccionamiento propio se desborda y comunica a todos los seres que son semejantes, ya que todos tienden a perfeccionar ese acto, participado en cada uno de ellos. Por esto el amor está suficientemente descrito y explicado recurriendo a los dos momentos que hemos intentado explicar. Estos dos momentos, como ya dijimos, corresponden al amor de concupiscencia y de amistad; y porque dado éste, necesariamente se preexige el otro y viceversa, por esto Santo Tomás llama también amor a cada uno de estos momentos necesarios para la realización del amor.

[109] « Est autem duplex amor: unus quidem *imperfectus*, alius autem *perfectus*. — *Imperfectus* quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedinem vel delectationem. — Alius autem est amor *perfectus*, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia... » (*De Spe*, a. 3).

No hay pues, que concebir el amor de concupiscencia y el de amistad como dos cotos cerrados e incomunicables entre sí, sino que aquél está ordenado a éste y depende de él.[110] Como el accidente encuentra toda su razón de ser y su explicación en la sustancia,[111] así también el amor de concupiscencia encuentra su razón de ser en el de amistad, de modo que no puede haber un amor concupiscible, si no lo sostiene y justifica un amor de amistad. Y la razón es obvia: lo amado concupisciblemente es amado en cuanto sirve para la consecución de otro bien, el cual a su vez en último término no puede ser amado del mismo modo; hay que llegar necesariamente a un bien que sea amado por sí mismo, si no queremos dejar todo este proceso sin justificación alguna; [112] este bien buscado por sí mismo es el perfeccionamiento propio, que es al mismo tiempo perfeccionamiento común que preexige la fusión tendencial de que hemos hablado.

El amor puro

En este momento podemos tocar una cuestión clásica dentro de la problemática del amor; nos referimos al problema del *amor puro,* cuestión muy debatida [113] y que fué planteada en el campo historiográfico tomista por el P. Rousselot.[114] Se trata de ver, si desde el punto de vista metafísico es posible un amor que sea totalmente generoso; un amor que sea donación completa de sí mismo al amado; un amor plenamente desinteresado, sin ventaja por parte del amante, una entrega totalitaria de sí al amado.

Según el P. Rousselot, dos eran las concepciones del amor predominantes en la Edad Media: la concepción física y extática del amor. La primera funda « tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres à rechercher le propre bien »; [115] para los sostenedores de esta visión del amor, esta actividad es esencialmente centrípeta, mientras que para los « extáticos » el amor es donación de sí al amado, casi « destruction du sujet qui aime, par son

[110] No tratamos aquí de una tercera especie de amor que se suele distinguir y que también Santo Tomás nombra algunas veces; nos referimos al amor de benevolencia; la razón es porque desde el punto de vista metafísico viene a coincidir con el amor de amistad, del que se diferencia tan solo desde un punto de vista más bien sicológico, ya que la amistad añadiría al puro amor de benevolencia la *redamatio,* o respuesta amorosa del amado al amor del amante. Cfr. *In Etic. ad Nic.,* VIII, 2, nº 1559 y IX, 5, nº 1820 y sgs.

[111] Cfr. *Qdl.,* IX, 3; *De Verit.,* XXVII, 1 ad 8; I, 90, 2; *In Met.,* VII, 1, nº 1248.

[112] « Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum quod aliquid amamus, ut eo aliquid bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit. Non est enim alicui aliquid diligendum per id quod per accidens, sed per id quod est per se » (*In Div. Nom.,* IV, 9, nº 405); cfr. *In Sent.,* IV, d. 49, q. 1, a. 2, qla. 1; II-II, 26, 3 ad 3.

[113] Cfr. por ej. H. Brémond, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII: Antoine Sirmond et J.-P. Camus,* Paris, Cahiers de la Nouvelle Journée, Bland et Caid, 1932. Y sobre el precedente debate entre Fénelon y Bossuet, del mismo autor, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* vol. VIII, *La métaphysique des Saints,* Paris, Blond et Caid, 1928.

[114] P. Rousselot, s. j., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age,* en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Münster, 1908, Band VI, Heft 6, pp. 104.

[115] P. Rousselot, *ob. cit.,* p. 3.

absorption dans l'objet aimé »,[116] y por lo tanto fuerza esencialmente centrífuga, que pone al amante fuera de sí mismo, siendo en cierto modo casi diluído en el amado.

Tras cuanto llevamos dicho, creemos que aparece claro que la concepción tomista se sitúa en un término medio, superando ambas teorías. Concibiendo el amor como fusión de las tendencias a la plenitud del acto de que amante y amado participan, este bien a que tiende el amante es un acto, que es a su vez también del amado; por tanto, el amante encuentra su propio bien, juntamente con el bien del amado.[117] Esta explicación del amor equidista de estas dos posiciones extremas, conservando de ambas sus principios fundamentales: de la concepción física la explicación del amor como tensión al bien que perfecciona la propia naturaleza, y de la perspectiva extática la interpretación del amor como donación total del amante al amado y búsqueda del bien de éste.

Tal vez a esta luz hay que entender ciertas expresiones de Santo Tomás; así por ejemplo, cuando dice que el fuego no tiende a producir otro fuego por su propio bien — esto afirmaría un defensor de la concepción física —, sino por el bien de lo producido, bien que se confunde con la propia forma; más aún, por el bien común que es la conservación de la especie propia.[118] Y en la *Suma Teológica* afirma que el individuo ama más el bien de la especie que el propio; [119] mejor todavía, en el bien común o específico es donde el individuo encuentra su propio bien; lo que quiere decir que el bien individual es amado por el bien específico y en el bien específico — si se trata del amor fundado en la semejanza proveniente de la participación de una misma forma sustancial —, o por el bien universal y en el bien universal, si nos colocamos en la perspectiva de la semejanza de todos los seres en cuanto todos participan del *esse*.[120] La estructura

116 P. Rousselot, *ob. cit.*, p. 4.

117 El P. Rousselot llega a esta misma conclusión desde otro punto de vista (con la doctrina del todo y de la parte, pero sin darle una profunda proyección metafísica) y cuanto afirma creemos que tan solo puede referirse al amor natural transcendental: « Au lieu de réduire l'amour de Dieu à n'être qu'une forme de l'amour de soi, c'est l'amour de soi qu'il réduit à n'être qu'une forme de l'amour de Dieu » (*ob. cit.*, p. 15).

A esta misma conclusión llega Stevens, en *The disinterested Love of God*, Baltimore, 1953, que así concluye toda su disertación: « The two opposing points of view are not fused but surpassed by S. Thomas here, as in his general moral theory » (p. 72). Estamos plenamente de acuerdo con esta conclusión; nos parece sin embargo que esta superación de las teorías físicas y extáticas no es fruto de la intromisión de un elemento extrínseco moral dentro de la metafísica tomista del amor, que solo serviría para el amante dotado de conocimiento intelectual; los principios y elementos que usa Santo Tomás para construir el edificio metafísico del amor, conducían ya lógicamente a superar estas dos posiciones extremas.

118 « non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed bonum generati, quod est forma eius; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei » (*Qdl.*, I, 4, 3 ad 3).

Hay que concebir la tensión a obrar como fruto del amor natural, ya que — en el plano transcendental, por ejemplo — un ser obrando tiende a superar las limitaciones del *esse* propio, y por ende a asemejarse y unirse más al *Esse* infinito que es Dios, tendencia que constituye esencialmente el amor natural hacia Dios.

119 « quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare » (I, 60, 5 ad 1).

120 « unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi... » (I-II, 109, 3).

ideológica de la concepción física [121] parece haber sido invertida y superada con una concepción comunitaria del amor: tal superación ha sido lograda mediante la concepción tomista del acto.

Es claro que cuanto estamos diciendo se refiere al amor de amistad, momento fundamental del amor, pues se supone una semejanza actual entre el amante y el amado. Si consideramos el estadio del amor de concupiscencia, necesario en todo proceso amatorio, aquí la conclusión es distinta. Según ha sido explicada esta similitud potencial y la naturaleza centrípeta de este momento vial del amor, es evidente que aquí no se puede hablar de donación de sí al amado (bien al que se tiende), sino más bien de disolución de éste en provecho del amante. Es sobre este amor que parece que está calcada la formulación de la llamada teoría física. Como este amor está supeditado al de amistad al que está ordenado intrínsecamente, queda bien claro que el carácter centrípeto de este amor no es definitivo; en último término, la perspectiva de un amor que es unión con el amado y no aprovechamiento de él, predomina en el tomismo sobre la concepción física o centrípeta del amor, ya que este amor no es el « verdadero » amor.[122] Para Santo Tomás el amor es propiamente la fusión afectiva o apetitiva o tendencial del amante con el amado, la sintonización de dos mundos afectivos, la tensión hacia el propio perfeccionamiento que es simultáneamente propio y común, por ser la plenitud de la perfección de la que participan amante y amado. Prevalece sobre la concepción física del amor, que es aprovechamiento y explotación de lo amado, una concepción comunitaria de esta actividad universal; no obstante, esta concepción física no queda totalmente anulada, ya que se tiende a la propia y común perfección mediante la consecución de bienes que tendemos a asimilar y en cierto modo a anegar en nosotros mismos; pero esta tensión hacia esos bienes no es propiamente el amor, sino tan solo un momento preliminar, necesario e imprescindibile para que se pueda realizar el ensamblaje afectivo que constituye la esencia propia del amor; por esto, volvemos a repetir, que la concupiscencia o tendencia a un bien es un momento necesario en la dialéctica ontológica del verdadero amor, en cuanto a través de ella y por ella se logra pisar los umbrales del amor genuino y verdadero: « motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae » (I-II, 26, 4); « ... tamen illud *vere* amatur cui aliquis bonum optat » (*De Perfectione vitae spirit.*, cap. 13, en *Opuscula Theologica*, vol. II, nº 627).

121 « amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum » (ARISTÓTELES, *Etic. ad Nic.*, IX, 4; edic. de Berlín, 1166, a 1-2). El P. ROUSSELOT (*ob. cit.*, p. 7) resume en este principio la teoría física del amor.

122 « cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur ut aliquis bonum velit ei quem amat; manifestum est quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit: scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod optat eidem. Et quamvis utrumque amari dicatur, tamen illud *vere* amatur cui aliquis bonum optat. Bonum vero quod quis optat alicui, quasi *per accidens* dicitur amari, prout ex consequenti sub actu amoris cadit... » (*De Perfect. vitae spirit.*, cap. 13; en *Opuscula Theologica*, vol. II, nº 627); cfr. también *C. G.*, I, 91.

« Amatum est in amante »

Es este un principio repetido con frecuencia en las obras de Santo Tomás.[123] Si intentamos encontrarle una justificación racional, tenemos que distinguir los dos momentos amatorios de que ya hemos hablado.

Si nos referimos al amor de amistad, mediante el cual el amante se funde con lo amado en la tendencia común a la perfección formal de la que ambos participan, esta inhabitación se realiza del siguiente modo: fundidos amante y amado en esta tensión hacia la plenitud de la propia perfección, el amante revive en sí la problemática existencial de lo amado, que por consiguiente goza en sí casi de una sobre-existencia; mejor aún, sus existencias y tendencias se funden en el ansia común de desarrollar y conseguir la plenitud del acto de que ambos participan. El amante busca el bien del amado como el bien propio, y en ese bien ambos se encuentran unidos desde el punto de vista tendencial. Fundidos en este movimiento afectivo se puede decir que el amante está en lo amado y éste en aquél: « In amore... amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere,* secundum Philosophum, in IX Ethic. et in II Rethoric. Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante » (I-II, 28, 2). Fundidos los apetitos del amante con los del amado, es como si los apetitos de éste fueran los de aquél y por tanto el amante estuviera en el amado y con él se identificara: « idem factus amato ».

Si se trata del amor de concupiscencia, la presencia de lo amado en el amante es de naturaleza distinta; no se trata de una compenetración afectiva, sino más bien de un intento de absorción y asimilación de lo amado por el amante, que tiende a convertir lo amado en sí mismo. Ya se ha dicho cómo en este amor el amante tiende a posesionarse completamente de lo amado, e incluirlo dentro del propio seno; no satisfecho de una apropiación superficial y totalmente extrínseca, el amante tiende a transformar y reducir lo amado a sí mismo; cuando haya logrado esto, se habrá conseguido una total y perfecta presencia de lo amado en el amante; tan perfecta que lo amado habrá dejado de ser distinto del amante y se habrá asimilado a él: « Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens » (I-II, 28, 2).

Si nos referimos al amor que se desarrolla dentro del ámbito del apetecer elícito, a partir de la consideración de la naturaleza propia de la acción vital que

123 « Manifestum est enim quod naturaliter amatum est in amante » (*Duo Praecepta caritatis,* en *Opuscula Theologica,* vol. II, nº 1139); cfr. I, 27, 3; I-II, 16, 4; 50, 5 ad 1; *De Verit.,* XXIV, 10...

es el amar, se puede establecer desde otra visual esta presencia de lo amado en el amante: el amor, en este caso, es una acción vital y por ende una moción intrínseca que exige la presencia del motor en el seno del ser que se mueve. No se puede dar amor, si lo amado no está de algún modo presente en el amante.[124] También para Santo Tomás el conocer es acción vital, que exige la presencia de lo conocido en el sujeto cognoscente. No obstante, es distinta la presencia de lo conocido en la mente y la de lo amado en el apetito del amante. Conociendo, el sujeto recibe en sí una imagen del objeto y es a través de ella que se realiza la función cognoscitiva. Esta misma imagen, presente en el sujeto, a veces no es tan sólo lazo de unión de la mente con el objeto, sino también puede servir para presentarnos un objeto que se nos ofrece como capaz de potenciar nuestro propio acto; y en este caso, esta imagen presente en nosotros nos atrae hacia el objeto que representa.[125] En este sentido lo amado está presente en el amante, inclinándolo y moviéndolo hacia sí mismo, como existe realmente: « Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam » (*C. G.*, IV, 19). En este caso la imagen es casi una impresión del objeto amado en nosotros y que nos mueve hacia él; es casi una presencia intrínseca de lo amado que nos atrae y solicita para que tendamos hacia él.[126] Hay que advertir sin embargo que el objeto mueve y atrae no como una causa eficiente, porque entonces el apetecer no sería una acción vital que brota de lo más intrínseco del ser viviente, sino una acción transeúnte del objeto al sujeto; la moción que suscita lo amado en el amante hay que concebirla en el orden de la causalidad final.[127] Por esto se puede afirmar que lo amado está además en el amante solicitándolo y despertando su apetito, como el término del movimiento en el motor que se mueve que en este caso sería el ser cognoscente o las facultades cognoscitivas y apetitivas del mismo.[128] Es claro que estas últimas consideraciones son válidas para el amor de concupiscencia; el único que es tendencia hacia un bien.

124 « Sicut autem intellectum est in intelligente inquantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante inquantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti » (*Compend. Theol.*, cap. 45; en *Opuscula Theologica*, vol. I, nº 82); cfr. *Ibid.*, cap. 49, nº 86; *De Div. Nom.*, IV, 11, nº 449.

125 « Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo, utrobique consideranda est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur, in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum » (*Compend. Theol.*, cap. 46; en *Opuscula Theologica*, vol. I, nº 83).

126 « Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam *impressio*, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante » (I, 37, 1).

127 « Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari » (*De Verit.*, XXII, 2).

128 « Sic igitur quod amatur non solum est

Unidad de la Metafísica tomista del amor

Concluiremos estas consideraciones sobre el amor en general, haciendo notar cómo en Santo Tomás el problema del amor encuentra su solución última en una perspectiva profundamente metafísica. Uno de los principios basilares de su metafísica: « Actus utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem »,[129] proyecta hasta aquí sus rayos clarificadores y hasta aquí se deducen algunas de sus últimas consecuencias.

Con la explicación que aquí hemos intentado presentar de la doctrina tomista de la similitud, concebida como conveniencia de los individuos en la participación de un mismo acto, creemos haber señalado la unidad de la metafísica tomista del amor. En efecto, cada individuo, en cuanto participación de un acto, es en cierto sentido parte de un todo que es ese mismo acto, considerado en sí, y que fraccionado y multiplicado por la materia, está multiplicado en los individuos participantes. La energía tendencial que alienta en cada ser y que le hace tender a su propio bien, que es el perfeccionamiento del acto o actos de que participa, mediante la consecución y asimilación de objetos que le son distintos — momento del amor de concupiscencia —, se transforma en una entrañable e íntima unión de este ser con todos aquellos que le son semejantes y que tienden a este mismo fin — momento del amor de amistad —: movimiento de estas partes múltiples que tienden a reconstruir la totalidad y unidad del acto de que participan; bien de cada parte que es el bien de la totalidad.[130] Por esto Santo Tomás repite frecuentemente que la parte obra por el bien del todo,[131] o que la parte prefiere el bien del todo al propio,[132] o que la amistad — el amor que brota de la similitud actual — tiene de miras preferentemente el bien de cuya unión participativa emana,[133] o que a la parte está más a pecho el bien del todo que el propio.[134] La explicación última de todas estas expresiones se encuentra en que « bonum proprium non potest esse sine bono communi » (II-II, 47, 10 ad 2), ya que el perfeccionamiento del acto propio no puede dejar de repercutir en todos

in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum » (*C. G.*, IV, 19).

129 Así está formulada la segunda de las 24 tesis tomistas; cfr. Mattiusi G., s. j., *Le XXIV tesi della Filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Roma, 2ª ed., Università Gregoriana, 1925, pp. 277; véanse sobre todo pp. 14-27.

130 « bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius » (II-II, 26, 3 ad 2).

131 « unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius » (*Qdl.*, I, 4, 3).

132 « unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium » (II-II, 26, 3); cfr. I-II, 109, 3.

133 « amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur » (II-II, 26, 2).

134 « unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum » (*De Spe*, a. 1 ad 9).

los seres que participan de ese mismo acto.[135] Tender al propio bien no es sino potenciar la propia forma y por tanto perfeccionar el todo cuyas limitaciones son los individuos particulares: « Bonum totius finis est cuiuslibet partis » (II-II, 58, 9 ad 3); « Est enim considerandum quod sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae. Unde et Porphirius dicit, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo » (*In Rom.*, V, 3). La función del principio material en la participación tomista no hay que concebirla como si éste lograra dar un tajo perfecto en la forma específica, haciendo a los individuos brotes sin conexión alguna de los unos con los otros; ha sido observado y muy justamente,[136] que Santo Tomás ha destruído la noción de individuo cerrado; para él, el individuo conserva muchos lazos de unión con los otros que con él participan de la misma forma, tanto que obrando — es decir, expandiendo la forma propia — no tiende al bien individual y exclusivamente propio, sino al de la forma y por tanto al de la especie, ya que aquella es el lazo y la noción común específica.[137] El bien propio se realiza y obtiene con el bien común y en el bien común; el perfeccionamiento propio se logra en la colectividad y con la colectividad.

Por esto, frente a la tesis del P. Rousselot que parecería distinguir dos momentos históricos en la metafísica tomista del amor, uno en el que predomina la explicación de la naturaleza del amor con la teoría de la similitud, al que sigue otro en el que gana la primacía la teoría del todo y la parte,[138] y frente a la tesis del P. Simonin que se inclina por la simultaneidad y permanencia en la síntesis tomista de ambas explicaciones,[139] nos parece más exacta la afirmación que brota lógicamente de cuanto hemos procurado probar: ambas explicaciones no son sino dos puntos de vista o dos aspectos de una misma e idéntica teoría; la similitud no es sino la conveniencia en la participación de una misma forma por parte de los individuos que constituyen los dos polos de la corriente amatoria; dicha forma es el todo, y las partes son los individuos participantes.[140]

135 « pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto » (*In Sent.*, III, d. 29, q. 1, a. 3).

136 Cfr. Rousselot, *ob. cit.*, p. 31-32.

137 « Non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma eius; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei » (*Qdl.*, I, 4, 3 ad 3).

138 « En rédigeant, dans les Sentences, la q. 4 de la dist. 3 du livre 2, St. Thomas qui rejette pourtant la réponse de Guillaume d'Auxerre ignore encore la théorie du tout et de la partie; il en est toujours à l'idée de *similitude*, il oppose le *sien* et le *bien*. Il en est autrement au livre 3, d. 29 q. 1, a. 3, où la théorie est déjà très nette... » (Rousselot, *ob. cit.*, p. 11, nota 1ª).

139 « On est donc en droit de conclure que les deux chefs d'explication: l'unité et la similitude, sont également retenus par Saint Thomas et qu'il les utilise l'un et l'autre sans jamais prétendre les opposer » (Simonin, *art. cit.*, p. 258).

140 Jacques Leclerc en su discutida obra *La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la Pensée contemporaine*, Louvain, Presses Univers., Paris, Vrin, 1955, pp. 469, afirma en la p. 335: « la notion contemporaine de participation paraît plus heureuse que celle de tout et de la partie. En particulier, la théorie du tout et de la partie ne donne aucune solution au problème de l'amour »; precedentemente había afirmado, hablando del amor disinteresado: « Pour résoudre la question, Saint Thomas fait souvent intervenir la théorie du tout et de la partie et,

Esta explicación del todo y de la parte o de la similitud, está toda ella atravesada por un rico dinamismo; el ímpetu de los seres hacia la totalidad formal de la que son participantes, es un movimiento que se despliega en una dirección doble: hacia el bien que lo atrae, y así lograr la plenitud del acto en él parcialmente contenido, y simultáneamente ese ímpetu se transfunde en todos los seres que con él comulgan en la participación de esa perfección. Por esto el amor es una fuerza antimaterial: hace sobrepasar a un ser sus limitaciones potenciales, haciéndole vibrar al compás de todos los seres que le son semejantes, en la tensión hacia la perfección en que todos comunican; el amor es una marcha en común hacia un mismo bien. Este bien en general, como todo bien en cualquier actividad, juega el papel de fin. Por consiguiente la doctrina del todo y de la parte o de la similitud, no hay que concebirla estáticamente; esto sería desvirtuar la concepción tomista del acto. Es necesario considerarla en el dinamismo esencial y propio del acto. Es así como se logrará dar una suficiente explicación del devenir del amor, cuya corriente arrastra a todo ser y cuya fuerza sostiene al mundo.

IIº - LOS AMORES

Clasificación del amor

En el fenómeno del amor entran en juego diversos factores: ante todo el sujeto amante y el objeto amado. Se puede tomar como criterio diferenciador cada uno de estos dos elementos, para presentar una clasificación del amor.

Teniendo en cuenta el primer criterio, Santo Tomás clasifica el amor partiendo de los diversos individuos en los que se realiza este fenómeno universal. Así por ejemplo, en el Comentario *De Divinis Nominibus,* distingue tras las huellas del autor de este interesante tratado, cinco clases de amor: divino, angélico, intelectivo — con el que los hombres aman según su parte intelectiva —, sensitivo — propio de los animales y de la parte sensitiva humana —, y finalmente el amor natural.[141] Más adelante explica en qué sentido y cómo se realiza la *unitio affectuum* en cada uno de estos amores.

malheureusement, celle-ci constitue encore un des points les plus obscurs de sa philosophie » (p. 303). Tras cuanto se ha señalado creemos que no hay distinción y mucho menos oposición entre la doctrina de la participación y la del todo y la parte: son dos aspectos o dos enunciaciones de la misma doctrina; el todo y la parte se explican metafísicamente mediante la participación, que a su vez funda una semejanza actual entre los seres participantes; son tres enunciaciones de una idéntica explicación metafísica. No explicada esta doctrina del todo y de la parte en una perspectiva metafísica con la noción de participación, sino antes bien vista bajo una visual meramente física, implica grandes dificultades y confusiones, como ha señalado el mismo Leclerc; en cambio, si a esta doctrina se la procura iluminar con los principios metafísicos que Santo Tomás repite frecuentemente, la mayor parte de estas dificultades pueden encontrar una solución y al mismo tiempo se puede vislumbrar la cohesión interna y la consistencia de esta explicación tomista del amor.

141 « Distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius, amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad appetitum naturalem sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive

Desarrollando todo individuo sus actividades amorosas por medio del apetito, esta misma clasificación *ex parte subjecti* puede presentarse a partir de los diversos modos de obrar del apetito. En la *Suma Teológica* nos encontramos con esta clasificación. Poniendo como punto de arranque la íntima relación que intercede entre el apetito y el amor, y teniendo en cuenta que existe una triple especie de apetito, Santo Tomás concluye que existen también tres clases de amores: natural, sensitivo e intelectivo. El primero es la raíz del apetito natural, que se caracteriza por no ser fruto de aprehensión del bien a que tiende; los otros dos apetitos son fruto del respectivo conocimiento sensitivo o intelectual, diferenciándose entre sí ambos apetitos, y por lo tanto los amores que son sus principios, en cuanto que el apetito sensitivo está necesitado siempre, mientras que el intelectivo puede ser libre.[142]

Si tenemos en cuenta el término de la tensión amatoria, puede presentarse también otra división del amor: un objeto puede ser un bien sustancial o tan solo accidentalmente; en el primer caso se trata del amor llamado de amistad, y en el segundo del amor de concupiscencia.[143] Ya hemos señalado estos dos momentos del amor, y por esto en esta segunda parte de nuestra exposición nos detendremos tan solo a decir una palabra de los amores reseñados en la primera clasificación.

El amor natural

Se ha puesto ya de manifiesto que la raíz última del amor se encuentra en la conveniencia en la participación de una misma forma o acto: ahora bien, porque todos los seres convienen entre sí en cuanto participan todos del *esse*[144] y además, dentro del ámbito más reducido de una misma especie, en cuanto participan de una misma forma sustancial, se puede distinguir un doble grado en el amor natural: el primero, que echa sus raíces en la participación al *esse*, funda

etiam in rebus inanimatis » (*In Div. Nom.*, IV, 12, nº 454).

142 « amor est aliquid ad appetitum pertinens... Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*... — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat inquantum obedit rationi. — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur *voluntas*. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum » (I-II, 26, 1).

143 Cfr. I, 60, 3; I, 60, 4 ad 3; I-II, 28, 1; II-II, 17, 8; II-II, 23, 1; *De Virt.*, 4, 3...

144 Acerca de la doctrina tomista sobre el « esse », cfr. J. B. Lotz, *Sein und Wert, I. Das Seiende und das Sein*, Paderborn, 1938, pp. 136 y sgs.; De Finance J., s. j., *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1945, en el ch. III: « L'acte de l'être », pp. 79-111; E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 5ª ed., 1947, pp. 49, 65 y passim; de este mismo autor, *L'Être et l'essence*, Paris, 1948, ch. IX, X y la conclusión; van Boxtel J., *Existentie en waarde in de eerste werken van de H. Thomas van Aquino*, en « Tijdschrift voor Philosophie », X (1948), pp. 211-288; XII (1950), pp. 59-133; Fabro C., *Actualité et originalité de l'" esse " thomiste*, en « Revue Thomiste », LVI (1956), pp. 240-270, 480-510.

el *amor natural* que podríamos llamar *transcendental,* mientras la segunda participación justificaría el *amor natural predicamental,* en el que habrían de incluirse otros amores que se arraigan en las participaciones de formas accidentales.

Esencialmente este amor consiste en la fusión de tendencias o apetitos provenientes del *esse* o de las diversas formas; la raíz de este amor hay que encontrarla pues, en la participación ya sea del *esse,* ya de las diversas formas, que por ser actos limitados tienden a su plenitud y perfección que es el bien propio y de los seres comparticipantes: « unitio et concretio in amore naturali est ex quadam convenientia naturali ex qua provenit ut aliquid inclinetur ad alterum, sicut in sibi conveniens et talis inclinatio amor naturalis dicitur » (*In Div. Nom.*, IV, 12, nº 456).[145]

Esta distinción de dos amores naturales, transcendental y predicamental, creemos que está plenamente justificada en el cuadro metafísico tomista. Teniendo presente la concepción de Santo Tomás de la estructura del ser finito material,[146] que es explicado tanto en el orden existencial cuanto en el específico, con una composición correspondiente — de *esse* y esencia en la primera perspectiva y de forma sustancial y materia prima en la segunda —, y no olvidando que en ambas composiciones el principio que es acto respecto del otro se encuentra participado y multiplicado en todos los seres — en el primer caso —, y en los seres específicamente idénticos en el segundo, queda fundada la distinción que hemos hecho de dos órdenes de amores naturales.

El amor transcendental es un amor universal; es la corriente que une a todos los seres entre sí, en cuanto todos participan del *esse* o son el *Esse.* Todos los seres creados, en cuanto poseen el propio *esse,* se asemejan a Dios [147] y entre sí mismos;[148] esta doble similitud de todos los seres con Dios y entre sí mismos determina en este amor natural una doble dirección que se implican y envuelven mutuamente: una vertical y otra horizontal, una dirigida a Dios y otra a los otros seres.[149]

145 Cfr. I, 60, 4 ad 2. J. Leclerc, *ob. cit.*, p. 342, parece exagerar la importancia del conocimiento en la estructura del amor, cuando afirma: « Saint Thomas appelle cette tendance foncière de l'être, amour de nature. Nous avons vu l'inconvénient que cette terminologie présente et nous avons vu que Saint Thomas lui-même, lorsqu'il est amené à préciser, déclare que l'amour suppose connaissance. Il n'y a donc pas d'amour chez un être privé de connaissance et l'appétit nécessaire de son bien qui se trouve chez l'homme en même titre que chez les autres êtres ne doit pas être appelé amour, puisqu'il est aveugle ». Si se ha establecido como esencia del amor la fusión de tendencias de seres semejantes en cuanto tienden al propio y común perfeccionamiento, no se ve porqué no se ha de admitir en el plano del apetito natural esta fusión de apetitos, característica esencial del amor, que se realiza análogamente en los diversos niveles del apetecer.

146 Cfr. por ej. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 2ª ed., 1956, pp. 381.

147 « Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens » (*C. G.*, I, 80); cfr. I, 7, 1 ad 3; I-II, 18, 1; *De Pot.*, I, 2; VI, 6 ad 5; *De Verit.*, XXIII, 7...

148 « Esse autem dicitur de omni eo quod est... Omnibus autem commune est esse » (*C. G.*, II, 15); « Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent: quia in hoc omnia conveniunt » (*C. G.*, I, 26); cfr. *In Met.*, IV, 4, nº 573.

149 Cfr. J.-H. Nicolas, o. p., *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres,* en « Revue Thomiste », LVI (1956), pp. 5-42.

Todos los seres, participando del *esse*, participan de algo divino y se asemejan a Dios; toda la « carne » del mundo está bañada e impregnada de lo divino... De aquí que todo ser, tendiendo a perfeccionarse y por lo tanto a potenciar el propio *esse*, tiende incesantemente y con gran fuerza a Dios, *esse* perfectísimo y puro; todo ser está atravesado por una corriente de amor que tiende a conducirlo a Dios. Pero al mismo tiempo, todos los seres están aunados en este esfuerzo por perfeccionar el propio *esse*, y por ende por asemejarse cada vez más a Dios. Todas las tendencias de todos los seres están acomunadas en este continuo e incesante esfuerzo por acercarse cada vez más a Dios. Aparece, pues, bien claro que el amor natural de todo ser hacia Dios es amor del propio perfeccionamiento y al mismo tiempo de todos los otros seres que participan con él del *esse;* tres direcciones que se entrecruzan y mezclan, que se funden en un único movimiento tendencial: hacia Dios, hacia sí mismo y hacia todos los otros seres. Amor divino, amor propio y amor cósmico, en esta perspectiva del latido amoroso de toda naturaleza independientemente de la intervención del conocimiento, son tres facetas de una única realidad que es el amor natural transcendental: « nihil est ita infimum in rebus quod non aliquo divino dono participet, ex qua participatione sortitur ut habeat connaturalem amicitiam ad alias creaturas et ut ordinetur ad Deum, sicut ad ultimum finem, qui est frui Deo » (*In Div. Nom.*, XI, 2, nº 910).

Pero no toda creatura participa en la misma medida de este don divino: el *esse* es recibido en cada ser según la capacidad y perfección de la esencia [150] que actualiza.[151] Una visión panorámica del universo que nos rodea, nos manifiesta cómo los seres que lo constituyen, pueden ser clasificados siguiendo una escala ascendente de perfeccionamiento. Desde los seres inanimados más simples e imperfectos hasta las sustancias intelectuales puras, el universo es un ininterrumpido y armonioso *crescendo* de perfecciones nuevas que se añaden a las del grado inferior.[152] Y si recordamos que para Santo Tomás el *esse* es acto de la perfección esencial, y que contiene en sí eminentemente [153] cuantas perfecciones formales actualiza,[154] queda probado suficientemente que la *cantidad* de *esse* de

[150] « Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit » (I, 50, 2 al 4); « Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur » (*De Verit.*, XXI, 6).

[151] « In omni enim creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum » (I, 54, 3). Cfr. *C. G.*, II, 53-54; *In Trin.*, V, 4 ad 4.

[152] Cfr. por ej., *C. G.*, II, 30; 95; III, 97; IV, 11; *De An.*, q. un., a. 7 y passim.

Sobre la centralidad de este motivo en el tomismo, pueden consultarse las siguientes obras: J. Webert, o. p., *S. Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre*, Paris, Dénoël et Steel, 1934, pp. 280; Hans Meyer, *Thomas von Aquin, sein System und seine geistige schichtliche Stellung*, Bonn, Hanstein, 1938, pp. 641, y sobre todo A. Silva Tarouca, *Thomas, heute*, Wien, Herder; trad. it., Torino, Marietti, 1949, pp. 223.

[153] Para el significado de este término en Santo Tomás, cfr. *In Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 3.

[154] « Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel in virtute agentis, aut etiam in intellectu: sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc dico esse est

que cada ser participa, es mayor o menor según sea más o menos perfecta su esencia: « Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae » (*De Pot.*, I, 2).[155]

De todo esto se colige que hay seres que son más semejantes a Dios que otros; tienen un *esse* más rico: « Tantum enim unumquodque habet de esse, quantum ei (Dios) per similitudinem appropinquat » (*De Verit.*, XXIII, 7).[156] Ya señalamos que la similitud se funda en la participación y multiplicación de una misma perfección, de donde nace la tensión de cada ser hacia la plenitud de su acto y su unión con los otros seres; esto es lo que constituye propiamente el *amor naturalis;* donde esa similitud es mayor, también será más fuerte la tensión hacia Dios y su unión con los otros seres y por esto será también más fuerte el amor que es fruto de esta unión. De lo que se deduce, que el amor natural de todos los seres hacia Dios no se da en todos ellos en el mismo grado; conforme van aumentando los diversos grados de perfección, se va intensificando el ímpetu de amor.

Si volvemos a considerar el amor natural transcendental que une a todos los seres entre sí y que hemos llamado horizontal, a la luz de cuanto hemos dicho acerca del amor en general, allí donde expusimos su raíz metafísica y su esencia íntima, que situamos respectivamente en la tendencia de toda forma a reconstruir su infinitud y unidad y en la fusión de todos los movimientos tendenciales, este amor tiene esta característica: tendiendo al *esse* purísimo, uno, infinito, independiente de la presencia de toda potencia, todos los seres tienden a Dios y se funden en este acto de tender. Por tanto este amor horizontal se resuelve en el vertical,[157] el amor natural cósmico y universal en amor divino.

Este amor natural que hace tender toda la creación hacia Dios, no es sino el eco y el cierre del círculo de la acción creadora, el retorno de la creación a Dios; Dios por infinito amor[158] esparció en todas las cosas fragmentos de la propia perfección, sin que por eso disminuyese su perfección intrínseca, de modo que « aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt » (*In Sent.*, Prol.). Todas las cosas, por la semejanza que tienen con Dios y entre sí, aspiran por vía de amor natural al principio de donde provienen.[159]

actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio amnium perfectionum » (*De Pot.*, VII, 2 ad 9); cfr. I, 4, 1 ad 3; I, 3, 4; I, 76, 6; *C. G.*, I, 23; *De An.*, q. un., a. 6 ad 2.

155 Cfr. *C. G.*, II, 95.

156 « Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse » (*C. G.*, II, 30); « Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de eius similitudine participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt » (*C. G.*, III, 72); cfr. *C. G.*, III, 97.

157 « omnia appetendo proprias perfectiones appetunt ipsum Deum » (I, 6, 1 ad 2); « omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem » (I, 44, 4 ad 3); cfr. I-II, 1, 18; *C. G.*, III, 19 y 24.

158 Cfr. *C. G.*, III, 1; *In Sent.*, III, d. 14, q. 5, a. 1; *In Div. Nom.*, V, 9, nº 409.

159 Cfr. L.-B. Gillon, o. p., *Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás,* en « Ciencia Tomista », LXIII (1942), pp. 329-343.

Si pretendemos profundizar un poco en la naturaleza íntima del amor de todo lo creado hacia Dios, salta a la vista la siguiente dificultad: hemos dicho que el amor de amistad se realiza en la articulación de los apetitos de seres semejantes. Es imposible que esto se realice entre las creaturas y Dios; hemos intentado situar la raíz intrínseca de la actividad apetitiva en la limitación del acto que tiende a superar los cotos impuestos por la potencia, y de esto aparece claro que en Dios no se pueden dar los apetitos,[160] y por tanto *a fortiori* la fusión apetitiva es totalmente imposible. Por otro lado, el amor natural de las creaturas hacia Dios no puede desarrollarse por las sendas del amor de concupiscencia, ya sea porque no se funda en una semejanza potencial, ya sea porque no se tiende a absorber y a transformar en sí a este ser que es el acto puro. Se trata pues, de un amor *sui generis;* se puede intentar hacerlo encajar dentro del de amistad si se toma el apetito en un sentido amplio; en Dios no existe la tendencia a la plenitud de su acto, pero sí la posesión o disfrute de ese acto puro,[161] que en la dialéctica tomista del apetito es el momento culminante a que tienden todas las operaciones apetitivo-tendenciales; en esta línea se podría vislumbrar una cierta sintonización y fusión apetitiva, aunque muy distinta de la que se realiza entre las tendencias de los seres finitos... Tal vez, más exactamente, se podría acentuar la estructura especialísima de este amor, que coincide con el de amistad en cuanto echa sus raíces sobre la semejanza actual, pero se distancia de él ya que no logra la consonancia apetitivo-tendencial típica de este momento del amor; por otro lado, este amor tiene algo de parecido con el de concupiscencia, ya que es tendencia a un bien; solo que en vez de tender a ese bien para absorberlo y transformarlo en sí, se tiende a él para diluir la individualidad y limitación propia en su plenitud y riqueza; solo que este objetivo es un ideal al que se tiende por el amor, pero que nunca se logra alcanzar perfectamente. Estamos a las antípodas del amor de concupiscencia, o mejor aún, estamos casi tocando un amor de concupiscencia a la inversa.

Considerando brevemente el grado de intensidad que Santo Tomás atribuye a este movimiento ascensional de todo lo creado hacia Dios, nos encontramos con la siguiente afirmación, repetida con frecuencia en sus obras: todos los seres aman naturalmente a Dios más que a sí mismos. Las razones principales que convalidan esta afirmación, son las siguientes: la parte prefiere — como ya quedó señalado — el bien del todo al propio; y como toda creatura — participación del *esse* — está con relación a Dios, *esse* purísimo y simple, como la parte a su todo, síguese de aquí que toda creatura ama naturalmente a Dios más que a sí misma;[162] lo que por otro lado es claro y evidente, si no se quiere admitir el

[160] « quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus... appetitus proprie est rei non habitae » (*In Sent.*, I, d. 45, q. 1, a. 1 ad 1).

[161] « Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione objecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae speciei repugnat » (*C. G.*, I, 90).

[162] « Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius... Qui igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur quod naturali dilectione etiam angelus

absurdo de que algo natural sea desordenado.[163] Una tercera razón es la siguiente: Dios es el sumo bien de toda creatura, y por tanto el objetivo que ésta más fuertemente anhela.[164]

No trataremos del amor natural predicamental, pues no ofrece especiales

et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum » (I, 60, 5); « Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse: sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Phys. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus » (I-II, 109, 3). Cfr. I, 60, 5 ad 1; *Qdl.*, I, 4, 3; I-II, 99, 3; II-II, 26, 3.

El P. Héris (*L'amour naturel de Dieu,* en « Mélanges Thomistes », Bibliothèque Thomiste, III, Paris, Vrin, 1923, pp. 289-310) afirma: « Dieu, qui est le bien commun de l'Univers et de chacun des êtres qui le composent, représente un tout par rapport aux créatures qui ne sont que des biens partiels: il est donc naturel que toute créature, à sa manière, aime Dieu plus qu'elle-même... » (p. 291).

Y ya antes había afirmado que Santo Tomás habla frecuentemente de este amor natural y de su intensidad que sobrepasa al amor de cada ser hacia sí mismo; y continúa: « Mais quand il s'agit d'en formuler une preuve positive et directe, on s'étonne au premier abord de ne découvrir qu'une simple esquisse: il est d'expérience commune, nous dira le saint Docteur, que ce qui est partie d'un tout tend naturellement à agir pour le bien du tout... » (p. 291). Es decir, que según Héris el fundamento del amor natural es la doctrina del todo y de la parte. Pero en buena metafísica habría que preguntarse por qué la creatura es parte y en qué sentido lo es; y en este punto no hay más remedio que echar mano de la doctrina de la participación, que, como ya dijimos, corre por los carriles de la composición y de la semejanza. Por consiguiente, en último término, la creatura es parte porque es tan solo participación del *esse,* mientras Dios es el *esse subsistens;* y esto también nos sitúa en una perspectiva justa para vislumbrar el sentido en el que la creatura se puede llamar parte respecto de ese todo que es Dios. No se trata evidentemente de parte integrante, pues el *esse* divino es distinto del de las creaturas; las creaturas se pueden llamar partes en el sentido en que tienen un *esse* parcial: *esse* que es participado y que tiende como todo acto a expandirse, a buscar el propio bien y mediante esto, tiende a Dios, ya que todo bien es reflejo de la bondad divina: « Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem » (*C. G.*, III, 24); y ya antes en el mismo lugar había indicado más claramente: « appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem » (*C. G.*, III, 24). Por ende, la creatura es parte de un doble todo: parte integrante del todo que es el conjunto de la creación y parte — en cuanto tiene un « esse » participado — con relación al « esse » puro y total que es Dios. En cuanto parte del cosmos, la creatura con su actividad y con sus apetitos tiende al perfeccionamiento de todo el universo y mediante esto tiende a Dios, ya que todo el universo representa mejor la perfección divina, que no una creatura sola. Tendiendo pues a la perfección del universo, la creatura tiende a Dios que es el ejemplar y la fuente de esa perfección: « perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura » (I, 47, 1); cfr. *C. G.*, II, 45; *Compend. Theol.*, cap 71 y 102... Tendiendo a su propia perfección e indipendientemente de la consideración de todo el universo, la creatura perfecciona el propio « esse » y la propia forma, y por ende se asemeja a Dios, se la acerca y en este sentido también lo ama.

[163] « si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa » (I, 60, 5); « Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta » (I, 60, 1 ad 3). Cfr. *Qdl.*, I, 4, 3.

[164] « diligere Deum super omnia... inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni... » (*De Malo,* XVI, 4 ad 15).

dificultades. Baste notar que la raíz y fundamento de este amor es la forma específica de que los múltiples individuos participan, como en el amor natural transcendental lo era el *esse*. La diferencia entre estos dos amores por parte del objeto se halla en que en el orden transcendental el *esse perfectísimo* existe realmente y es independiente de los individuos que de él participan, mientras que en el orden predicamental la forma específica no existe si se prescinde de los individuos en que se realiza.[165]

El amor sensible

El amor natural es fruto de la conveniencia de los seres en la participación de un acto, y es una fuerza natural que operando en lo más íntimo de los seres, a todos los asocia entre sí, formando con todos la gran familia de la creación, o en un sector más limitado, una determinada especie; pero fuerza natural que es, obra y atrae a partir de las formas que existen ontológicamente en cada ser y sin que los seres tengan conciencia de esta atracción fortísima, que como una espiral ascendente todo congrega y eleva a Dios. Solo con el amor que es fruto del conocimiento, el amante puede amar a partir de una semejanza con la forma poseída sólo intencionalmente, y a veces darse cuenta del bien que lo atrae, hasta poder resistir o aceptar esta fuerza atractiva, si se trata de un amor fundado en una forma presente a través de un conocimiento intelectual.

Describiremos en estas páginas las características principales del amor sensitivo e intelectivo, anteponiendo a cuanto diremos este párrafo de Santo Tomás que nos servirá a la par de punto de partida y síntesis conclusiva de cuanto iremos diciendo: « Haec autem unitio vel concretio diversimode in diversis amoribus inveniuntur. Nam in cognoscentibus haec unitio vel concretio est ex apprehensione amantis qui aestimat amatum aliquo modo esse unum sibi et ex hoc movetur in illud per affectum amando, sicut etiam in seipsum; et propter hoc secundum diversas rationes apprehensibilium distinguuntur diversi amores: alia enim est ratio cognitionis divinae et cognitionis angelicae et humanae, secundum intellectum; et omnium animalium secundum sensum » (*In Div. Nom.*, IV, 12, nº 456).

La génesis del amor sensitivo se encuentra en la recepción intencional de la *species sensibilis* en el sujeto que conoce sensitivamente; si esta *species*, según ya fué probado, tiene algún lazo de semejanza con la forma del cognoscente, se

[165] Últimamente se ha discutido no poco sobre el concepto del amor natural en el tomismo; motivo de esta discusión fué la interpretación que sobre este punto presentó el P. H. DE LUBAC, S. J., en su obra *Surnaturel. Etudes historiques*, Coll. « Théologie », nº 8, Paris, Aubier, 1946, pp. 27 y sgs. que fué criticada a la luz de los principios tomistas por el P. M.-R. GAGNEBET, O. P., *L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains*, en « Revue Thomiste », t. XLVIII (1948), nº 3, pp. 394-446 (sobre todo pp. 413-424) y t. XLIX (1949), nº 1-2, pp. 31-102; y por el P. LE ROY, S. J., *Désir naturel de voir Dieu. Le R. P. de Lubac et Saint Thomas*, en « Sciences Ecclèsiastiques », Montréal, 1948, pp. 110-142.

origina naturalmente una *immutatio appetitus,* y de aquí brotan las diversas tendencias o *appetitus* sensitivos que unen al sujeto con el otro polo de la tensión amatoria.[166]

Santo Tomás repite frecuentemente, hablando de este amor, que es una *pasión*. No vamos a tratar aquí la doctrina tomista sobre las pasiones,[167] sino que bastará poner de relieve algunos puntos que nos servirán para mejor entender la concepción tomista de este amor.

Santo Tomás hace derivar la palabra « pasión » del verbo griego « patin », que significa recibir, y por tanto en un sentido amplio « passio dicitur receptio alicuius quocumque modo » (*De Verit.,* XXVI, 1). En un sentido más restringido úsase este verbo significando la recepción de un acto, pero conectando al mismo tiempo la pérdida de algo, cuyo vacío viene a colmar la perfección recibida, la cual a su vez puede ser conveniente o desconveniente para el sujeto receptor; [168] en este sentido este concepto está íntimamente ligado al de potencia sujetiva, que no es sino la capacidad de recepción de un acto,[169] y a su vez exige como última justificación la presencia de la materia primera.[170]

De aquí se deduce que « passio proprie dicta non potest competere animae, nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur » (I-II, 22, 1).[171]

Por todo esto, aparece bien claro que se puede hablar de pasión tan solo en las almas que están unidas a la materia, y solo en aquellas operaciones que exigen la intervención de este principio.[172]

La pasión se da tan solo en la parte apetitiva sensitiva y no en la cognoscitiva, por dos razones: la primera la trae Santo Tomás en la cuestión *De Veritate;* exigiendo el concepto de pasión un *motus* en el sujeto que conoce, es claro que tal movimiento no es llevado a cabo sino mediante la parte apetitiva, cuya función característica es el moverse atraída por algo; por tanto, en ésta se da solo cumplidamente el concepto de pasión.[173] La segunda razón, muy semejante a la precedente, está reseñada en la I-II; el concepto de pasión incluye el de atracción del paciente por parte del agente; y el alma es más atraída hacia las cosas por

166 Cfr. *In An.,* II, 5, nº 286.

167 Sobre la concepción tomista de las pasiones, cfr. M. Meier, *Die Lehre des Thomas von Aquin " De passionibus animae " in quellenanalytischer Darstellung,* en « Beiträge Baeumker », XI, 11, Münster, 1912; H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale,* vol. I: *Psychologie de la passion,* Paris, Lethielleux, 1931; Boganelli E., *Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo San Tommaso,* en « Bollettino Filosofico », I (1935), fasc. 1, pp. 53-68; Baker R., *The thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will,* Indiana, Notre Dame University, 1941, pp. 147; G. P. Blanco, *El concepto de pasión de Santo Tomás,* en « Sapientia », III (1948), pp. 128-146; Lumbreras P., *Psicología de las pasiones. Sto. Tomás y los clásicos,* Madrid, Studium, 1958, pp. 183.

168 Cfr. I-II, 22, 1; *In Sent.,* III, d. 15, q. 2, a. 1, qla. 2; *In An.,* II, 11, nº 365-366; *De Verit.,* XXVI, 3.

169 Cfr. *In Met.,* V, 14, nº 955-956.

170 Cfr. I-II, 22, 1 ad 1.

171 Cfr. I, 64, 4 ad 1; *C. G.,* IV, 90; *De Spir. Creat.,* 1 ad 20; *Compend. Theol.,* I, cap. 180; *Qdl.,* II, 7, 1; *De Verit.,* XXVI, 1.

172 Cfr. *De Verit.,* XXVI, 3; I-II, 22, 3; *In Etic. ad Nic.,* II, 5, nº 292.

173 « Et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicuius organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva, quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva, quae est inmediatum movens » (*De Verit.,* XXVI, 3).

la *via apetitiva* que por la aprehensiva, como ya explicamos tratando de la naturaleza del *appetitus*.[174]

A la luz de estas aclaraciones es fácil mostrar el proceso sicológico del amor sensitivo, ya reseñado precedentemente y del que claramente aparecerá su carácter pasional. Se parte de un principio general: todo agente induce en el paciente un doble efecto, la forma y el movimiento que proviene de ésta. Así también el objeto del apetito causa en el sujeto un doble efecto: una *immutatio* en el apetito, que ya hemos explicado en qué consiste, y consiguientemente un movimiento del apetito hacia el objeto.[175] Esta *immutatio appetitus ab objecto* es el amor que encaja dentro del concepto tomista de pasión porque esta operación se realiza acompañada siempre de una transmutación corporal, y el sujeto respecto del objeto es más bien paciente de su atractivo: « Relinquitur ergo quod passiones proprie dicuntur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur » (*In Etic. ad Nic.*, II, 5, nº 292).[176]

Este amor no depende totalmente del amante; ante un objeto que conocido sensitivamente, se presente como un bien para ese sujeto, en cuanto que transformado puede potenciar alguna de sus perfecciones, dicho sujeto no puede menos de tender a él; debe aceptar y sufrir su influencia, a la par que sentir su atracción. En cuanto que el amor sensitivo brota necesariamente cuando se presenta ante el amante un bien, viene a coincidir con el amor natural: también todo ser no puede menos de fundirse con aquellos otros seres con los que conviene en la participación de un mismo acto; aquí la fusión amatoria precede a toda aprehensión cognoscitiva y no necesita de ella; allí no puede darse sino como resultado y consecuencia del conocimiento sensitivo: « appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum. Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud » (*De Verit.*, XXV, 1).[177]

Este amor que se realiza dentro del ámbito apetitivo de la sensibilidad, depende en su funcionamiento del conocimiento sensible; teniendo presente que este conocimiento no es universal ni necesario, sino que capta las cosas en su individualidad y concreción,[178] aparece bien claro que el apetitivo sensitivo no puede sentir la influencia del bien en general, sino solo del bien sensible particular que proporciona deleite al que apetece tal bien[179] en este momento y en

[174] « in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam » (I-II, 22, 22).

[175] Cfr. I-II, 26, 2.

[176] Cfr. *In Etic. ad Nic.*, II, 5, nº 302; IV, 17, nº 869; VIII, 3, nº 1571; VIII, 5, nº 1604; X, 12, nº 2114.

[177] Cfr. *De Verit.*, XXII, 4.

[178] Cfr. *In An.*, II, 12, nº 377; I, 81, 1; I-II, 2, 6...

[179] « nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis » (*C. G.*, I, 44); « apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et

esta determinada situación; por esto, este amor está siempre totalmente volcado hacia sí mismo, buscando la delectación propia con el disfrute de un bien particular, concreto, individual. Se tiende con los apetitos sensibles a los bienes que presenta el conocimiento sensible y así se cumple el momento del amor de concupiscencia. Hay que tener presente que este amor es siempre un amor relativo o vial que necesita desembocar en un amor de amistad, terminal y absoluto; [180] por esto hay que buscar un amor de amistad que justifique y funde este amor sensible de concupiscencia. Este amor de amistad se podría encontrar en dos planos distintos. Ante todo, se puede fundar el amor sensible en el natural de amistad que cada uno tiene a sí mismo y a los seres que le son semejantes; a través de este amor natural, el amor sensible no quedaría encerrado dentro de los estrechos límites subjetivos o « egoístas » del amante, sino que a través de su fundamento, en lo más profundo de sí mismo, se abre a todos los seres que con él comulgan en la participación actual de su perfección.[181]

Otra solución se podría encontrar dentro del ámbito mismo del amor sensible, sin necesidad de recurrir al amor natural; desde una visual estrictamente metafísica parece perfilarse la posibilidad de transcender la limitación y subjetividad del amor sensible. Atraído por un bien, que se presenta como propio y particular, en cuanto satisface al amante que se encuentra en una situación determinada y tendiendo a disfrutar de ese bien, el amante tiende a perfeccionar su acto y por ende se asocia al esfuerzo común de sus semejantes por el perfeccionamiento del que todos ellos son copartícipes; así el amor sensible de concupiscencia, en su propio e íntimo dinamismo, se resuelve en amor de amistad.

El amor espiritual

Ligado con el conocimiento intelectual, se encuentra el amor espiritual, cuyo proceso es análogo al precedente, en cuanto que es fruto también de un conocimiento; pero la naturaleza característica de este conocer trae como consecuencia un modo distinto de realizarse de este amor. Mientras que en el amor natural

ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem » (I-II, 4, 2 ad 2); cfr. *C. G.*, III, 26.

[180] Cfr. II-II, 26, 3 ad 3; *In Div. Nom.*, IV, 9, nº 405.

[181] Cfr. L.-B. Geiger, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952, pp. 132, que trae un análisis muy completo del amor sensible en cuanto limitado a la tendencia de un bien sujetivo: « Si l'on veut être précis, il faut donc dire que l'*amour* sensible en tant qu'amour est toujours subjectif; son objet est la délectation ou bien tel objet, telle action en tant que délectable » (p. 52); no obstante se logra superar en este amor las limitaciones de la pura sujetividad: « Sur le plan de l'appétit sensible, plus encore que sur celui de l'appétit naturel des êtres privés de connaissance, il faudrait donc tempérer la primauté de l'amour de soi par rapport à tout autre amour, d'autant plus que l'amour naturel de soi, de l'être aussi bien que de l'action, non pas un amour de convoitise mais de bienveillance... Pour être tout à fait précis il faudrait donc dire que le vivant est ordonné par un amour naturel de bienveillance, au bien individuel et au bien de l'espèce, qu'il poursuit l'un et l'autre par des actions appropriées, dont le déclenchement se fait par l'effet de la délectation, seul bien directement poursuivi sur le plan psychologique » (p. 55).

se da lo esencial del amor, es decir la fusión del amante con el amado en la tendencia hacia un mismo bien, y en el amor sensitivo se añade una perfección, que es la presencia del motor de la inclinación en el amante — lo conocido —, en el amor intelectual entra en juego una nueva perfección consistente en la potestad absoluta del sujeto sobre esta inclinación.[182]

Este modo diverso de obrar del amor intelectual respecto del sensitivo encuentra su justificación última en la naturaleza diversa del conocer intelectual respecto del puramente sensitivo. Tanto el apetito sensitivo como el intelectivo echan sus raíces en el respectivo conocimiento, sensitivo o intelectual. Aquél, por estar supeditado a la intervención de la *materia* — principio de individualización, limitación, multiplicación,... —, no sale del ámbito de lo individual, particular y singular; [183] el conocimiento intelectual, en cambio, por estar exento de la intervención de la *materia* — principio de empobrecimiento de los seres — es mucho más rico y amplio, capaz de abrazar en sí la totalidad de lo real;[184] Santo Tomás llama al entendimiento facultad *quodammodo infinita*.[185]

Por seguir el apetito racional a este conocimiento goza de su misma amplitud.[186] Porque el entendimiento es facultad del ser en cuanto tal, la voluntad o apetito intelectivo[187] es la facultad del bien en cuanto tal; y como en el objeto del entendimiento se incluyen todos los seres, así también en el de la voluntad se dan cita todos los bienes.[188] Como el entendimiento es facultad que necesariamente dice relación al ser, así también la voluntad es la facultad que necesariamente tiende al bien.[189] Esta amplitud infinita de la voluntad determina su

182 « Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa » (*De Verit.*, XXII, 4); « amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque objectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam... Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est *appetitus rationalis sive intellectivus*, qui dicitur voluntas » (I-II, 26, 1). Cfr. *De Verit.*, XXV, 1.

183 Cfr. por ej. I, 85, 1; I-II, 2, 6; *In An.*, II, 12, nº 377.

184 « Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus » (*De Unit. intell. contra Averr.*, Caput I; en *Opuscula Philosophica*, nº 186).

185 Cfr. *C. G.*, II, 49; I, 14, 12; *In Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 3; *De An.*, 18 ad 3. Sobre este punto, cfr. nuestro trabajo sobre *La conoscenza dell'essere e l'infinitezza dell'intelletto umano secondo S. Tommaso d'Aquino*, en « Divus Thomas » (Plac.), t. LIX (1956), pp. 143-169.

186 Cfr. *In Sent.*, III, d. 17, q. 1, a. 2, qla. 1 ad 3; *De Malo*, XVI, 5; *Ibid.*, XVI, 2 ad 6; *In An.*, II, 5, nº 288.

187 Cfr. *C. G.*, IV, 19.

188 « Si autem consideramus objecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius objectum ens et verum; sed objectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines... » (*De Malo*, VI, art. un.).

189 Cfr. *De Malo*, XVI, 7 ad 18.

modo característico de obrar: ante los bienes que no colmen esta apertura ilimitada, la voluntad no se siente necesitada; estos objetos no la mueven necesariamente. En este obrar el ser dotado de voluntad puede autodeterminarse, prescindiendo de la fuerza de atracción de los seres que le rodean;[190] el acto libre es el acto más perfecto que un ser puede realizar. Mientras en las restantes operaciones todo ser está movido por el objeto que se le presenta y lo atrae y en cierto sentido depende de él, en la operación libre es él el que domina y dirige el obrar propio.[191]

Por ser el amor intelectivo el punto de arranque de los apetitos intelectivos, es claro que fundamentalmente el proceso del amor intelectivo es análogo al de la voluntad libre, ya que « *omnis* actus voluntatis in amore radicatur » (*C. G.*, IV, 19); esto se ha de entender a la luz de cuanto dijimos acerca de las relaciones del amor y de los otros apetitos, sean sensitivos o intelectuales; éstos últimos coinciden con la voluntad. Lo que Santo Tomás explica en ese mismo lugar de la *Summa contra Gentiles* cuando afirma: « Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur » (*C. G.*, IV, 19).[192]

No seguiremos a Santo Tomás en la descripción de las características diversas de este amor en los hombres, en los ángeles y en el mismo Dios,[193] entrando de lleno en los problemas sicológicos del amor, para no alargarnos demasiado; nos limitaremos a determinar otra nota fundamental que distingue al amor intelectual del sensible.

Ya quedó señalado cómo el amor sensitivo, por brotar de la relación del apetito con un bien propio, particular, situacional, llega a la perfección esencial del amor, que es el momento del amor de amistad, por el amor natural o por la repercusión que ese bien realiza en el amante: al perfeccionar su forma, radicalmente perfecciona la de todos los otros seres que con él participan de dicho acto... La fusión de afectos o apetitos no puede realizarse en el momento en el

190 Cfr. *De Malo*, III, 3.

191 Sobre las relaciones entre el amor sensible y el amor intelectivo, cfr. Mouroux J., *Affectivité et expérience chrétienne*, en « Revue des Sciences Philos. et Théol. », XXXV (1951), pp. 201-234.

192 No todo acto voluntario es libre. Voluntaria es toda operación ejecutada por la voluntad, es decir todo movimiento tendencial que tiene por término un bien conocido a través del entendimiento. Pero no siempre este acto es libre, ya sea por falta de elección, o por precipitación, o por cualquier otra causa... Y en este sentido pueden darse dos especies de amor intelectual: uno muy parecido en su obrar al amor sensitivo, pero purificado de la íntima colaboración material que éste necesita, con todas las consecuencias que esto trae consigo: el bien que atrae es captado bajo la razón universal de bien; y otro amor intelectivo libre, del que hemos hecho mención últimamente. No obstante esta distinción, creemos que se puede afirmar que aun en el primer caso, este amor intelectivo, necesitado en acto, se diferencia del puro amor sensitivo en cuanto que además de ser relación con un bien conocido intelectualmente, y por esto mismo, siempre está presente la posibilidad de poder disponer del propio acto; es decir, que radicalmente, si no actualmente, siempre está presente, o puede estarlo, la *potestas voluntatis in proprium actum*.

193 Sobre estos diversos amores, cfr. principalmente los artículos de la *Suma Teológica* dedicados a estas cuestiones, es decir I-II, qq. XXVI y XXVII (el amor humano); I, q. LV (el angélico); I, q. XX (el amor divino). Véase además *In Div. Nom.*, IV, 11 y 12, nº 442-460.

que el amante tiende a *su* bien, ya que a *ese* bien no tienden los otros seres que son actualmente semejantes con él, pero se encuentran en otra situación. El amor espiritual, por la dependencia que tiene del conocimiento intelectivo que es universal y abstracto, es relación con un bien determinado y particular, no solo en cuanto es bien del amante, sino en cuanto sencillamente es *un bien*. El amante espiritual no solo tiende, en el momento concupiscible, a *su* bien, sino que se siente atraído por dicho fin, en cuanto es puramente bien y no solo en cuanto es bien *suyo*: « Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis » (*In Sent.*, II, d. 3, q. 4 ad 2). Tensión hacia el bien en cuanto tal, al bien universal y absoluto (*solutus* de la situación particular en que se encuentra el amante y de las determinaciones concretas con que se realiza ese bien), esta vibración del apetito espiritual hacia el puro bien no responde tan solo a las exigencias del amante, sino que está abierta para recoger en sí el eco de todos los otros seres que gozan de este apetito espiritual. Dentro de este momento concupiscible del amor, en el mismo tender hacia el bien, se funden los apetitos de los amantes espirituales, atraídos todos por la fuerza subyugadora del bien, y se realiza el momento del amor de amistad. No es necesario, como en el amor sensitivo, recurrir al efecto de la tensión hacia el bien propio que es el perfeccionamiento del acto, para encontrar aquí el despliegue típico del amor de amistad; en el caso del amor espiritual, en la tensión hacia el bien (amor de concupiscencia) se realiza el amor de amistad, en cuanto se puede fundir la tensión propia con la de los otros seres espirituales que tienden también al bien; tendiendo al bien puro, se tiende al bien propio y al bien ajeno como si fuese propio: « cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum » (I-II, 28, 1).[194]

A la luz de estas consideraciones, podemos volver a proponer la cuestión del amor puro bajo otro punto de vista. Ya vimos cómo en Santo Tomás la perspectiva de un amor egoísta estaba superada con una visión comunitaria del amor; todo esto nos parece válido en el plano metafísico. Pero en el orden sicológico, ¿puede el amante tender a un bien que no sea un bien suyo? Metafísicamente es imposible que un apetito entre en acción, si no está en relación con un bien que le atrae y por lo tanto que es *su* bien; pero sicológicamente, el amante que goce de conocimiento intelectual puede lograr transcender esa limitación concreta del bien, por la que es bien *suyo* particular y tender a ese bien en cuanto es sencillamente perfección y bien: « quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum » (*In Sent.*, III, d. 29, q. un., a. 3 ad 2). Solo el amante que goza de conocimiento intelectual puede ponerse en relación con el bien por sí, prescindiendo de que sea bien propio y por ende entregarse al servicio completo del amado, dejando aparte cuanto este amor pueda hacer reverberar en él. El amante desde un punto de vista natural y metafísico siempre va en busca del

[194] Cfr. para un estudio detallado sobre este amor la citada obra del P. Geiger, desde la pág. 56 a 101.

bien propio; la naturaleza de todo apetito está metafísicamente volcada sobre el ser cuyo es el apetito. Pero desde un punto de vista sicológico, el amante intelectivo está atraído por su bien, en cuanto es sencillamente un bien; y puede hacer desencadenar su apetito intelectual en busca de ese bien, prescindiendo de esta determinación, que sea suyo: « natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis » (*In Sent.*, II, d. 3, q. 4, a. un., ad 2). Sicológicamente el amor que funda el apetecer intelectivo y lo pone en movimiento, puede transcender todo influjo egoísta: estamos ante un amor que puede ser entrega generosa y donación completa al bien.

Sumario El principio que explica la naturaleza propia del acto — el acto es por sí mismo infinito y único — está a la base de toda la metafíca tomista del amor. Todo ser finito a través de su actividad tiende a perfeccionar su acto; para esto se sirve de otros seres que le son distintos, pero potencialmente semejantes, se los asimila y así potencia su propio acto: la tensión a ese bien que le perfecciona, constituye el amor de concupiscencia. Los seres actualmente semejantes, copartícipes de un mismo acto, tendiendo cada uno de ellos a perfeccionar ese acto de que participan, funden los propios apetitos en ese común afán de perfeccionamiento: he aquí la naturaleza propia del amor de amistad. Amor de concupiscencia y de amistad no son dos especies del género « amor », sino dos momentos necesarios en la dinámica de todo acto de amor. A continuación se consideran las diversas clases de amor — natural: predicamental y transcendental; sensible; espiritual — y se establece cómo se realiza en cada uno de ellos la esencia propia del amor. Se concluye señalando cómo con el amor espiritual se puede llegar a un amor psicológicamente puro [J. S.].

Sommario Il principio che spiega la natura propria dell'atto — l'atto per sè è infinito ed unico — fonda tutta la metafisica tomista dell'amore. Infatti, ogni essere finito, attraverso la propria attività, tende a perfezionare il suo atto; per questo si serve di altri esseri che gli sono distinti, anche se potenzialmente simili; li assimila e così potenzia il proprio atto; questo tendere ad un bene costituisce il cosiddetto amore di concupiscenza. Gli esseri attualmente simili, cioè che partecipano dallo stesso atto, tendendo ciascuno a perfezionare l'atto di cui partecipano tutti, fondono i propri appetiti in questo sforzo comune di perfezionamento: ecco la natura propria dell'amore di amicizia. Amore di concupiscenza e di amicizia non sono due specie del genere « amore », ma piuttosto due momenti necessari nella dinamica di ogni atto di amore. Poi si considerano le diverse specie di

amore — naturale: predicamentale e trascendentale; sensibile; spirituale — e si stabilisce come si adempie in ciascuno di loro l'essenza propria dell'amore; si accenna, per conchiudere, come quello spirituale può arrivare ad essere un amore psicologicamente puro [J. S.].

Sommaire

Le principe qui explique la nature propre de l'acte — l'acte est de soi infini et unique — fonde toute la métaphysique thomiste de l'amour. De fait, tout être fini, au travers de l'activité qui lui est propre, tend à perfectionner son acte; pour ce faire, il se sert des autres êtres, qui lui sont distincts, même si semblables virtuellement; il les assimile à lui-même et met ainsi en valeur son acte propre; cette tension vers un bien constitue ce qu'on appelle l'amour de concupiscence. Les êtres qui sont actuellement semblables, c'est-à-dire qui participent du même acte, tendent chacun à perfectionner la forme à laquelle ils participent, et, par là, fondent leurs appétits propres dans cet effort commun de perfectionnement. Amour de concupiscence et d'amitié ne sont pas deux espèces du même genre, mais deux moments nécessaires dans la dynamique de tout acte d'amour. On considère ensuite les diverses espèces d'amour — naturel: prédicamental et transcendantal; sensible, spirituel — et l'on montre comment, en chacun d'eux, s'accomplit l'essence propre de l'amour; en conclusion, on fait allusion au mode par lequel l'amour spirituel peut arriver à être psychologiquement pur [J. S.].

Summary

The principle explaining the nature proper to the act (itself of its nature both infinite and unique) is the basis of the whole Thomist metaphysics of love. Through its own activity every finite being tends to living its act to perfection. Accordingly it makes use of other beings (distinct from even if potentially similar to it), and by assimilating them to itself realizes its own perfection. This striving after goodness is the love of concupiscence, as it is called. Beings sharing the same perfection, and in consequence actually alike, tend severally to bring to completion the form of which they participate. Their individual appetites fuse with each other in this common quest for perfection. This is the real nature of the love of friendship. Love of concupiscence and love of friendship are not two species of a common genus, but two indispensable stages in the dynamism of the act of love. Various species of love (natural: predicamental, transcendental; sensible; spiritual) are then considered, and it is seen how the essence of love is realized in each. In conclusion we consider how spiritual love can become psychologically pure [J. S.].

Summarium

Das Prinzip, das die dem Akt eigene Natur erklärt — der Akt ist an sich unbegrenzt und einzig —, begründet die gesamte thomistische Metaphysik der Liebe. In der Tat strebt jedes begrenzte Wesen darnach, mittels der eigenen Tätigkeit seinen Akt zu vervollkommnen. Zu diesem Zweck bedient es sich anderer von ihm unterschiedener, obgleich ihm in der Potenz ähnlicher Wesen. Es gleicht sich an und potenziert so den

eigenen Akt. In diesem Streben nach einem Gut besteht die Liebe des Begehrens. Die gegenwärtig ähnlichen Wesen — d. h. diejenigen, die am gleichen Akt teilnehmen — sind auf die Vervollkommnung der Form, an der sie teilhaben, ausgerichtet und vereinigen das eigene Streben im gemeinsamen Drang nach Vollkommenheit: hierin besteht die eigentümliche Natur der Liebe der Freundschaft. Die Liebe des Begehrens und die Liebe der Freundschaft sind nicht zwei Arten der gleichen Gattung sondern zwei notwendige Momente in der Dynamik eines jeden Liebesaktes. Im Hinblick auf die Liebe der Freundschaft findet das Problem der reinen Liebe seine Lösung im Sinn gemeinschaftlichen Zusammenwirkens. Darnach werden die verschiedenen Arten der Liebe in Augenschein genommen — die natürliche, die prädikamentale und transzendentale; die sinnhafte; die geistige — und es wird festgestellt, wie sich in jeder von ihnen die der Liebe eigene Wesenheit erfüllt. Zum Abschluss wird darauf hingewiesen, wie die geistige Liebe zu psychologischer Reinheit gelangen kann [J. S.].

VALIDITÀ DELLA TESI GERSENIANA SULL'AUTORE DELLA "IMITAZIONE DI CRISTO"[1]

TIBURZIO LUPO

SUMMARIUM: Haec dissertatio est quaedam responsio Editioni Diplomaticae Manuscripti KEMPENSIS *De Imitatione Christi*, quae Bruxellis prodiit anno 1956 cura et studio L. M. J. Delaissé, necnon libro qui inscribitur *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Lovanii, 1957), quo colliguntur lucubrationes Jacobi Huijben et Petri Debongnie, thesin plane kempistam exhibentes.

Auctor haec duo opera ad trutinam revocat eorumque conclusionibus fortiter opponitur, praesentem defendens auctoritatem theseos gerseniana, quae auctorem *Imitationis* designat Joannem Gersen, O. S. B. (saec. XIII), atque Can. Reg. Thomam a Kempis (saec. XV) merum librarium iudicat celeberrimi operis.

Res agitur ope historiae, criticae textualis, paleographiae, philologiae, criterii interni. Ponderantur etiam hypotheses iam obsoletae (Gerson, Thomas Gallus) ac recentissimae de compositione multipla, exhibitae a Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

Index praebetur XXIX codicum italicorum et XI transalpinorum qui Gersenio favent, insuper LIV transalpinorum codici Kempensi (anni 1441) anteriorum, copiosis aliis adiectis documentis [T. L.].

Bossuet definì genialmente l'*Imitazione di Cristo* « il quinto Vangelo », non già nel senso che essa sia stata scritta, come i libri sacri della Bibbia, sotto la continua e immediata ispirazione divina, ma — come ha egregiamente spiegato il suo più illustre studioso, Mons. Edward Puyol — in quanto rappresenta « il più alto grado di applicazione e di umano sviluppo del Vangelo ».

A quest'umile libretto, uscito più che dalle mani, dalla mente e dal cuore di un santo monaco medievale, si rivolsero in ogni tempo anime assetate di Dio, ossia di verità e d'amore: dai grandi Santi, quali Ignazio di Loyola, Filippo Neri, Francesco di Sales, Carlo Borromeo, Roberto Bellarmino, Giovanni Bosco, ai grandi letterati e artisti, quali Corneille, Fontenelle, Marillac, Chateaubriand, Lamartine, Ducis, Montalabert, Cesari, Carducci, Zanella, Joergensen, Huysmans; dai politici, come Thomas More, O'Connell, Gioberti, Donoso Cortes, Garcia Moreno, Napoleone III, Quintino Sella, agli eruditi, come Baronio, Fleury, Michelet, Cantù, Chalmers, Ferrini, Ferrabino, e agli scienziati, come

[1] Questo studio, tranne le parti documentarie, fu letto come prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico 1959-60 all'Istituto Internazionale di Pedagogia e Scienze religiose e annessa Scuola di Servizio Sociale delle Figlie di Maria Ausiliatrice in Torino, il 15 ottobre 1959.

Ringrazio il Prof. D. Eugenio Valentini, già Rettor Magnifico del P. A. S., e il Prof. Franco Simone, Ordinario di Letteratura Francese e di Filologia Latina Medievale all'Università di Torino, per aver facilitato in tante maniere le mie ricerche sull'argomento.

Ampère, Chasles; dalle anime sofferenti in carcere, quali Carlo d'Orléans, Luigi XVI, La Harpe, Pellico, Confalonieri, a quelle tormentate dal dubbio o dal rimorso, quali Lutero, Lamennais, Renan, Gerolamo Bonaparte, Guido Gozzano; dai grandi condottieri d'eserciti, come Eugenio di Savoia e Lamoricière, alle delicate figure femminili ed eroine della santità, come le due Terese carmelitane, d'Avila e di Lisieux, Bernadette Soubirous e Maria Mazzarello.[2]

Ma, oltre a cercarvi l'alimento spirituale corroborante, molti brillanti ingegni, quali Quatremaire, Delfau, Mabillon, Rosweyde, Bolland, Papebroch, Launoy, Naudé, Dupin, Gaetani, Fontanini, Napione, Paravia, Gence, Wolfsgrüber, Amort, Denifle, Spitzen, Malou, Van Ginneken, Pohl, Puyol, ecc. si rivolsero al capolavoro dell'ascetica e mistica cristiana anche per studiarlo storicamente e inquadrarlo nel suo giusto ambiente di tempo e di luogo, attratti dalla legittima curiosità scientifica di decifrare l'enigma del suo autore, che aveva voluto restare sconosciuto, in perfetta coerenza al suo insegnamento: « *Ama nesciri* » (L. I, c. 2°, v. 16) e « *Non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende* » (Ivi, c. 5°, v. 6).

Sono parecchie centinaia le pubblicazioni che si riferiscono alla « vexata quaestio ». Il più recente studio sulla questione è quello uscito tre anni fa a Lovanio sotto i nomi di Jacques Huijben, benedettino olandese, e di Pierre Debongnie, redentorista belga, i quali si avvalsero pure delle ricerche di un altro benedettino, Dom Pierre Doyère, francese, dell'abbazia di Wisques.

Il titolo dell'opera *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* farebbe pensare ad un metodo di ricerca molto oggettivo ed aperto alla benevola considerazione di tutte le tesi ancor vive sull'attribuzione d'autore del libro famoso; ma in realtà i due autori fin dalle prime pagine non riescono a nascondere la loro gelosa simpatia per la tesi kempista, che sostengono vivacemente, e il loro metodo, non euristico, ma polemico. « Ecco l'Imitazione — essi scrivono a conclusione della loro comune fatica — ecco Tommaso da Kempis suo unico autore! ».

L'opera, che si presenta con un grande apparato d'erudizione, fu accolta assai bene, da alcuni anzi con molto entusiasmo, come quella che metteva fine per sempre ad una controversia durata da secoli. Così si esprimeva, per es., J. Leclercq, O. S. B., nella sua recensione su « Convivium » (nov.-dic. 1957, p. 758); così, con qualche piccola riserva, R. G. Villoslada, S. J., su « Gregorianum » (1958, n. 4, pp. 799-800).

Essa non è, del resto, che la sintesi di articoli pubblicati dai due autori su varie riviste, fin dal '23; nonchè degli studi del Delaissé, direttore della Biblioteca Reale di Bruxelles, che nel '56 pubblicò l'edizione diplomatica del codice Kempense; e del Yule, scienziato inglese.

[2] S. Giovanni Bosco non solo fu assiduo lettore dell'*Imitazione*, ma la prescrisse come testo di lettura e traduzione latina nelle prime classi ginnasiali dei suoi Istituti, e ne divenne zelante divulgatore facendola ripetutamente stampare nelle sue tipografie con l'intitolazione: *Joannis Gersen, ordinis S. Benedicti, abbatis monasterii S. Stephani Vercellensis. De Imitatione Christi.* S. Maria Mazzarello l'ebbe tra le sue prime e più gradite letture spirituali fin dal tempo in cui, semplice contadinella, dimorava alla cascina Valponasca di Mornese.

Avendo, per conto mio, letto attentamente l'opera e le sue principali fonti remote e prossime, devo dichiarare che non condivido l'euforia dei due autori e dei loro benevoli recensori, e che, notandone incongruenze e lacune assai gravi, rimango dell'idea di Mons. Puyol e dei due più recenti studiosi italiani del problema, il compianto P. Riccardo Pitigliani, redentorista, e P. Piergiovanni Bonardi, passionista, sostenitori autorevoli della tesi gerseniana e più spassionati ricercatori della verità, in questa questione tanto complessa e polivalente per i suoi molteplici aspetti: storico, paleografico, testuale, contenutistico.

Spero di poterne dare un quadro completo, sebbene assai sintetico, suffragato da convincenti prove in favore della tesi che attribuisce all'ambiente benedettino del sec. XIII la produzione del capolavoro ascetico-mistico, e designa come suo autore Giovanni Gersen, abate del monastero di S. Stefano in Vercelli tra il 1223 e il 1240; anzichè all'ambiente olandese della « Devotio moderna » del sec. XV, e precisamente a Tommaso da Kempis, Canonico Regolare agostiniano della Congregazione, ora spenta, di Windesheim.

Come già ho accennato, questa questione è come un prisma dalle molte facce, che interessa varie discipline, poco note alla maggioranza: paleografia, critica testuale, critica interna, storia e filologia, a cui il Delaissé vorrebbe ora aggiungere una nuova scienza: l'archeologia dei manoscritti.

A queste difficoltà, che direi interne al problema, se ne sono aggiunte attraverso ai secoli altre esterne, provenienti da amor di patria o di famiglia religiosa, che hanno impedito spesso di considerarlo con mente serena e in sede puramente scientifica, anzichè con l'ardore passionale di chi mira ad una vittoria e alla conservazione di una gloria nazionale.

I

È necessario in primo luogo che diamo un rapido sguardo storico alla secolare controversia.

Da molto tempo (possiamo dire almeno da due secoli) il *De imitatione Christi,* riprodotto a mano da copisti e poi a stampa da tipografi, correva per l'Europa anonimo o sotto svariati nomi d'autore (S. Agostino, S. Bernardo, S. Anselmo, S. Bonaventura, ecc. e specialmente Giovanni Gersen, Giovanni Gersone, Tommaso da Kempis), allorchè, agli inizi del 1600, due fatti fecero prendere posizione ai Benedettini e ai Canonici Regolari, in due schieramenti opposti, ai quali si unirono altri simpatizzanti per l'una o l'altra delle due tesi: gerseniana e kempista.

Il primo fatto che destò tanto interesse intorno alla questione dell'autore dell'*Imitazione di Cristo,* fu un'osservazione fatta dal Card. Bellarmino nella sua opera *De scriptoribus ecclesiasticis,* che cioè nelle *Collationes ad Fratres Tolosanos* (Conferenze ai Frati Minori di Tolosa) di S. Bonaventura, e precisamente nella 7ª, era riportato in gran parte il cap. XXV del L. I, con le parole: « *ut patet in devoto libello De Imitatione D. N. Jesu Christi* ».

Fu questo un falso allarme, a quanto pare, perchè le *Collationes,* nella edizione critica delle opere di S. Bonaventura, sono poste fra le opere spurie, benchè siano state attribuite al Santo Dottore oltrechè dal Bellarmino anche dal Possevino, da Mariano Fiorentino e dallo storico dell'Ordine francescano, il Wadding. Esso però fece dubitare dell'attribuzione a Gersone e a Kempis, vissuti nel sec. XV, dal momento che l'*Imitazione* era citata da S. Bonaventura, vissuto nel sec. XIII; mentre lasciava intatte le altre attribuzioni a personaggi più antichi, tra cui Giovanni Gersen.

L'altro fatto fu la segnalazione del *Codex Aronensis,* fatta nel 1605 dal P. Rossignoli, S. J., e poi la sua valorizzazione da parte dell'ab. Gaetani, benedettino. Questo ms. era stato portato nel 1574 alla Casa dei Gesuiti di Arona dal genovese Andrea Maggioli che vi andava a fare il noviziato; ed ora si trova a Torino, fra i preziosi cimeli della Biblioteca Nazionale.

A differenza di altri antichi codici ms. che si presentano anonimi, esso reca 5 volte, come nome d'autore dell'*Imitazione,* « abbatis Iohannis Gessen », con la variante finale « Gersen »; la sua antichità è poi indiscussa, avendolo spesso esaminato paleografi valentissimi italiani e stranieri, i quali lo fanno risalire alla seconda metà del sec. XIII o al massimo alla prima metà del XIV.

Naturalmente questo fu un grosso infortunio pei sostenitori sia di Kempis che di Gersone, vissuti nel sec. XV.

La reazione dei kempisti — che cercarono invano di far proibire dalla Congregazione di Propaganda Fide la stampa dell'*Imitazione di Cristo* sotto il nome di Gersen, e l'ottennero invece nientemeno che dal Parlamento di Parigi nel 1652 (come se quei magistrati fossero specialisti in paleografia e in filologia!) — si rese più accanita dacchè Gabriele Naudé, medico e letterato, qualificato dal Sainte-Beuve « uomo abbominevole sotto ogni aspetto », accusò falsamente l'ab. Gaetani di aver alterato l'intitolazione di alcuni antichi mss. (fra cui il MANTUANUS I e l'ALLATIANUS) inserendovi il nome Gersen. I Maurini di Parigi ne presero le difese, ma Naudé, spalleggiato dai Canonici Regolari di S. Genoveffa, ottenne dal Parlamento la proibizione delle opere di Valgrave, benedettino, difensore del Gaetani e propugnatore, insieme col suo confratello Quatremaire, della tesi gerseniana.

Affine di riportare la controversia sul terreno suo proprio, s'interpose l'Arcivescovo di Parigi, Mons. De Harley, il quale, su proposta del Mabillon, fondatore della paleografia, il 14 agosto 1671 radunò nel suo palazzo sette fra i più celebri paleografi e filologi parigini, tra cui il Du Cange, autore del *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* Essi ebbero tra mano ed esaminarono attentamente e collegialmente tre codici italiani e altri nove stranieri, più alcuni incunaboli imitazionistici, e dichiararono che il MANTUANUS I e l'ALLATIANUS non erano stati affatto alterati; che nel KEMPENSIS del 1441 si trovano non pochi errori (di cui danno un saggio perspicuo); che uno dei codici MELLICENSI (di Melk, in Austria) reca la data 1421; un altro di Liegi ha la data 1427; il CAVENSIS reca, nella prima lettera del testo, miniata la figura d'un monaco

benedettino che ha in mano una croce (presumibilmente l'autore); e altre interessanti precisazioni.

Tre anni dopo i medesimi esaminarono il codice SLUSIANUS, che reca pure il nome Gersen, dichiarando che esso risaliva almeno a 200 anni addietro e che l'Explicit in cui era contenuto tale nome d'autore era *primaria manu appositam,* cioè della stessa mano che aveva copiato tutto il testo. Non essendo ancora sembrato ciò sufficiente ai kempisti, il Mabillon, dopo aver percorso l'Italia da capo a fondo alla ricerca di antichi mss., radunò nel convento maurino di Saint-Germain-des-Prés un congresso di diciannove paleografi, bibliotecari e filologi tra i più rinomati, e diede loro ad esaminare i tre codici più preziosi rinvenuti nel suo « Iter italicum », cioè l'ARONENSIS, di cui ho parlato sopra, il PARMENSIS, che si trova oggi alla Biblioteca di Leningrado, e il BOBBIENSIS, attualmente al Louvre di Parigi. Ciò avveniva nel 1687.

Dopo un attento esame collegiale, i convenuti riconobbero che i tre codici attribuivano l'opera, per mano dei rispettivi copisti, a Giovanni Gersen; quanto all'età dei manoscritti, sentenziavano che l'ARONENSIS e il BOBBIENSIS avevano almeno 300 anni. Nel PARMENSIS essi non fecero che riscontrare la data 1466 della Regola di S. Benedetto, che nel ms. precede l'*Imitazione*. Recentemente P. Pitigliani interpellò per lettera la signora Dobiache-Rożdestvensky, esperta dei mss. nella Biblioteca di Leningrado (nota nel campo paleografico per la sua nuova teoria sulla formazione della scrittura gotica), e ne ebbe in risposta che il codice risale all'inizio del sec. XV, cioè del 1400.

Le decisioni dei paleografi parigini dei tre convegni, stese per iscritto e debitamente firmate dai singoli intervenuti, si conservano manoscritte nella Bibl. Naz. di Parigi sotto il numero 12.437.

« Non è possibile — esclama il Puyol — immaginare un'assemblea di persone, più di questa insospettabile per imparzialità e indiscutibile per competenza! ».

Eppure la parte avversa non disarmò. I Canonici Regolari continuarono a stampare l'*Imitazione* sotto il nome di Kempis e a sostenerne tale paternità. Ma anche la schiera dei sostenitori di Gersone andò infittendosi, mentre pure crescevano i consensi alla tesi gerseniana, non solo in Italia, ma anche in Spagna, in Germania, in Francia.

Accennerò soltanto a due autori che nel secolo scorso si occuparono con rara competenza della questione: il conte Gianfrancesco Galeani Napione, che in una dissertazione tenuta all'Accademia delle Scienze di Torino nel 1810, illustrò sotto l'aspetto paleografico e storico il Codice di Arona, e in altre opere erudite studiò a fondo la questione sotto vari aspetti (studi altamente lodati e largamente utilizzati dal Puyol); e Pier Alessandro Paravia, professore alla Università di Torino, che in un discorso letto all'Ateneo di Treviso nel 1846 riassunse egregiamente le diverse fasi della controversia e mise in bella luce le prove in favore di Gersen.[3]

[3] Ho voluto accennare in particolare a questi due scrittori, che D. Bosco ben conosceva (del

Ma l'800 doveva portare alla causa del Gersen due importanti appoggi: la scoperta di un nuovo antichissimo codice italiano, corroborata dal rinvenimento di un *Diarium* del '300, in cui esso codice si trovava menzionato. Il codice è quello chiamato DE ADVOCATIS (=degli Avogadro) che si trova attualmente nell'Archivio Capitolare di Vercelli. Rinvenuto dal vercellese Cav. G. De Gregory presso un antiquario parigino nel 1830 e da lui acquistato e fatto esaminare da competenti paleografi francesi, risultò ancora più antico del codice di Arona. Avendo poi egli notato che nei margini si leggevano delle note di diverse mani da cui risultava essere il codice appartenuto successivamente a vari individui della famiglia Avogadro di Cerrione nel Biellese, fece fare dall'abate Gustavo Avogadro delle ricerche negli archivi della sua nobile famiglia per avere più precise referenze storiche del medesimo. Questi infatti trovò menzionato in un antico diario di famiglia, sotto la data 15 febbraio 1349, « *preciosum codicem de imitatione Christi* », che il suo antenato autore della nota, Joseph De Advocatis, diceva di tenere « *ab agnatibus meis longa manu* ».

Il codice doveva dunque risalire ai primi anni del 1300 o agli ultimi del 1200. Erano quindi messi fuori combattimento tanto Gersone, nato nel 1363, quanto Kempis, nato nel 1379 o 1380.

Il De Gregory pubblicò allora il testo del nuovo codice e lo illustrò in un'opera in due volumi, stampata a Parigi nel 1843 (egli era magistrato in Francia), unitamente alla pagina relativa del *Diarium*, di cui riprodusse in fac-simile la nota suaccennata. La duplice pubblicazione fece colpo sull'opinione pubblica, sicchè la Reale Accademia Bavarese delle Scienze, rispondendo alla comunicazione fattale dal De Gregory, si felicitava con lui d'aver posto fine alla lunga controversia (Rapporto Schmeller, 4 gennaio 1834); così pure si espressero altri Istituti scientifici.

Gli avversari cercarono di parare il colpo, col pretesto che il fac-simile del *Diarium* poteva essere falsificato (benchè fosse stato autenticato da un notaio e due testimoni, e la loro attestazione fosse legalizzata dal prefetto di Biella e controfirmata dal Vescovo della medesima città). Evidentemente il De Gregory non poteva produrre al pubblico un documento intimo di una famiglia che non era la sua. Questo documento non si potè mai ottenere dai possessori, ma alcuni anni fa Mons. Ferraris di Vercelli e il Cav. Torrione, bibliotecario di Biella, frugando per ragione di studio nell'archivio dei conti Avogadro di Valdengo, eredi di quelli di Cerrione, rinvennero la velina con cui l'abate Gustavo aveva eseguito il fac-simile sull'originale.

Quanto al codice DE ADVOCATIS, uno studio paleografico-storico del P. Pitigliani (pubblicato a Torino nel '44) e una serie di esami fatti nel '30 dai migliori paleografi italiani viventi ad iniziativa di P. Bonardi sulla scrittura del ms. confermano il responso dei paleografi francesi consultati dal De Gregory

Paravia scrisse anzi un breve profilo nella sua *Storia d'Italia*) anche per far notare come egli, a ragion veduta e con conoscenza di causa, fece sempre stampare l'*Imitazione di Cristo* sono il nome di Giovanni Gersen.

(le cui attestazioni scritte sono ora presso il codice nell'Archivio Capitolare di Vercelli), e quindi indirettamente anche la testimonianza del *Diarium*.[4] Le testimonianze dei paleografi italiani furono pubblicate dal P. Bonardi nel suo libro *L'autore italiano dell'Imitazione di Cristo, Giovanni Gersen* (Biella, 1938). Si tratta dei più bei nomi della paleografia italiana contemporanea e di docenti delle Università di Stato: Luigi Schiaparelli, Giulio Bertoni, Conte Buraggi, prof. Delorenzi, prof. Lazzarini, prof. Rostagno, ai quali si aggiunse il prof. Debenedetti, docente di Filologia all'Università di Torino.

Devo qui accennare al recente contributo validissimo dato dal compianto P. Pitigliani — col quale fui in relazione epistolare — mediante il ritrovamento di codici nuovi: BASILEENSIS I, SPIRENSIS, VICETINUS, VENETIANUS, RHODIGINUS, RETOBIENSIS, VERCELLENSIS, che egli presentò sulla rivista « Aevum » nel 1935, dandone una descrizione a regola d'arte e la critica testuale; inoltre il MANTUANUS II e il MANTUANUS III, che egli illustrò egregiamente insieme agli altri numerosi codici « giustiniani », cioè scritti o appartenuti alla Badia di S. Giustina di Padova, che fu, con l'abazia austriaca di Melk, uno dei centri più dinamici di trascrizione e diffusione dell'*Imitazione di Cristo* nel sec. XV. L'opera in cui egli li presenta è intitolata *Il ven. Ludovico Barbo e la diffusione dell'Imitazione di Cristo per opera della Congregazione di S. Giustina* (Padova, 1943).

Ma lo studioso che più meritò della causa gersenista è senza dubbio Mons. Edward Puyol, docente alla Sorbona alla fine del secolo scorso, il quale diresse, si può dire, tutta la sua attività letteraria a queste ricerche. In un complesso imponente di dodici volumi eruditissimi, ai quali oggi si possono fare solo leggerissimi ritocchi e aggiunte di aggiornamento, egli studiò e descrisse 350 codici imitazionistici (per lo più con studio diretto e personale); ne diede la critica testuale, la classificazione e la genealogia dei testi, le varianti; pubblicò il testo dell'ARONENSIS e ne fece una traduzione francese; pubblicò delle eliotipie dei principali ms.; tracciò la storia della controversia e ne diede la più completa bibliografia; studiò a fondo la filologia e il contenuto dell'opera, mettendola a confronto con tutte le correnti di spiritualità del medioevo: un lavoro imponente che nessuno ha più saputo fare dopo di lui in una forma così esauriente e completa, che s'impone all'ammirazione anche degli avversari più accaniti, che ha il solo torto di non essere alla portata di tutti e di giacere in gran parte sconosciuto nelle biblioteche.

Ecco qual è la sua posizione: Per parte nostra, noi adottiamo senza riserva le conclusioni dei Benedettini di Saint-Germain-des-Prés. Nessuna società letteraria ha esaminato una questione con più competenza, sincerità, precauzione, risorse, lasso di tempo di quel che i Maurini abbiano fatto per lo studio dell'origine

[4] Il Puyol non accetta la testimonianza del *Diarium* perchè pensa che il De Gregory sia stato ingannato, ma ciò è da dimostrarsi ancora con prove positive. Huijben et Debongnie scrivono erroneamente *Avogradi* in luogo di *Avogadro*, ricopiando materialmente un errore di stampa dell'opera del Puyol, *L'auteur du livre " De Imitatione Christi "*, vol. 2°, p. 10.

dell'*Imitazione di Cristo*. Questo considerevole e candido tribunale d'erudizione ha messo nell'esame della causa tutto ciò che la scienza e la coscienza possono avere di luce e di autorità. La sentenza resa non è infallibile. Ma nulla finora l'ha infirmata...[5]

I Maurini tengono per indubitato che l'autore dell'*Imitazione di Cristo* è: Giovanni Gersen, monaco, abate. Benchè essi non fossero così perentori sui punti seguenti come sui tre precedenti, essi inclinavano tuttavia verso tre ultime conclusioni: 1) L'autore dell'*Imitazione* viveva nella prima metà del sec. XIII; 2) tutto porta a credere che egli era italiano; 3) c'è qualche indizio che Giovanni Gersen è vissuto in un monastero, se non di Vercelli, almeno dei dintorni di Vercelli (*L'auteur du livre "De Imitatione Christi"*, t. I, pp. 216-217).

Dopo la lettura attenta delle opere del Puyol posso attestare che l'elogio di serietà e coscienziosità che egli tributa ai Maurini lo merita lui nello stesso grado: mai che faccia un'affermazione, se non è poggiata su prove irrefragabili; talora rinuncia ad argomenti fortemente probabili in favore di Gersen, se v'è un leggero dubbio sulla loro validità. Direi che in ciò è perfino scrupoloso ed esagerato, volendo stare sempre su un terreno neutrale tra la tesi italiana e quella olandese-belga.

Credo necessario accennare pure ad altri due autori, che il Puyol apprezza e loda singolarmente: uno è il benedettino tedesco Romanus Hay che, pur non essendo gersenista, scrisse una forte requisitoria contro l'attribuzione a Kempis, *Septem motiva contra Thomam de Kempis* (Vindobonae, 1882); l'altro è il francese Tamizey de Larroque, che in « Revue des questions historiques » (1861) affrontò con acuto senso critico l'esame interno dell'*Imitazione,* venendo alla conclusione: « Per chi legge senza partito preso dieci pagine dell'*Imitazione di Cristo* e altre dieci pagine del meno mediocre dei trattati di Tommaso da Kempis, una tale differenza salta agli occhi tra queste pagine, che è assolutamente impossibile attribuirle al medesimo scrittore » (44e Livr., p. 654).

Quest'esperienza l'ha fatta più volte chi scrive; anzi dirò che l'avvio a questo studio mi venne proprio dalla lettura dell'*Hortulus rosarum,* operetta che è sicuramente di Kempis.

Devo aggiungere quali furono in passato i più noti difensori della tesi kempista: nel sec. XVII il gesuita belga Sommail (Sommalius) e il gesuita olandese Rosweyde; nel sec. XVIII il Can. Reg. tedesco Amort; nel secolo scorso Mons. Malou e Mons. Spitzen nei Paesi Bassi, il Can. Reg. Santini in Italia.

Accanto a questi kempisti puri, bisogna far conoscenza con altri autori mo-

[5] Riguardo al Mabillon in particolare ecco il giudizio del grande paleografo moderno Leopoldo Delisle: « Il più illustre dei discepoli di Luca D'Achéry, Dom Jean Mabillon, si applicò prima di tutto a dissipare le tenebre che circondavano i documenti della storia del Medioevo; e nel suo immortale trattato *De re diplomatica* egli tracciò le regole che hanno resistito ai più violenti attacchi e la cui verità è stata confermata dai lavori più moderni ».

Possiamo aggiungere che in questa questione consentiva con lui anche il suo grande avversario, il gesuita belga Daniele Papebroch, il più grande dei Bollandisti.

derni che io chiamerei *kempisti a metà,* i quali, capeggiati dal gesuita olandese Van Ginneken, credettero di vedere nell'*Imitazione* quattro stratificazioni o elaborazioni. L'occasione venne dalla pubblicazione fatta da Paolo Hagen di un ms. frammentario dell'*Imitazione* trovato a Lubecca (1930), contenente il L. II intero e 47 capitoli del L. III, in un'antica traduzione tedesca. Mentre il L. II è tal quale l'abbiamo ora, il L. III è notevolmente più breve per omissione di 12 capitoli, di brani e versetti isolati; inoltre v'è la trasposizione dei capi 5-19 dopo il c. 54°.

Il Van Ginneken credette di trovarvi il primo nucleo dell'opera, che attribuì all'iniziatore della « Devotio Moderna », Gerardo Groote, vissuto nel sec. XIV, il quale vi avrebbe espresso le esperienze della sua vita tormentata.

Bisognava trovare i documenti delle altre stratificazioni successive. La seconda la trovò nel ms. d'Eutin, già noto al Puyol, che contiene il L. I in 40 capitoli, perchè ai 25 dell'*Imitazione* se ne aggiungono altri 15, estratti da operette ascetiche di due discepoli di Groote (Radewijns e Zerbolt) e di Davide d'Augsburg. Anche i primi 25 capi sono fortemente rimaneggiati rispetto al testo dell'*Imitazione.*

La terza sarebbe opera del certosino Enrico Heger di Kalkar, che avrebbe completata l'opera, dandole anche la sua forma ritmica con il sistema di punteggiatura liturgico-musicale proprio dei mss. certosini; infine ci avrebbe messo pure le mani per ultimo Tommaso da Kempis, che egli considerava, più che rimaneggiatore, semplice copista, colpevole di qualche superficiale modificazione.

Bisogna riconoscere coi moderni kempisti che il Van Ginneken lavorò più di fantasia, che su basi reali. Infatti il Kern scoperse due mss. latini (Bonn, 324; e Magonza, 131) che risultarono essere la fonte diretta della traduzione di Lubecca: in essi si trovano le stesse trasposizioni senza alcuna omissione, e queste risultano effetto di uno sbaglio nella rilegatura dei quaderni del ms.; le omissioni del ms. di Lubecca non sono quindi altro che tagli arbitrari del traduttore tedesco. Cadendo così il pianterreno, rovinava tutto l'edificio costruito faticosamente dal Van Ginneken. Egli non era riuscito neppure ad accertare se il testo primitivo fosse in latino. Dapprima pensò che Groote avesse scritto in olandese antico, poi accettò l'opinione corrente che la lingua originale è il latino; verso la fine della vita — a detta dei suoi discepoli, i coniugi Kern — sostenne di nuovo essere stato l'olandese.

I coniugi Kern sono però rimasti fedeli alla teoria del Maestro e ancor oggi sostengono la tesi grootiana, ritenendo Kempis come un semplice copista dell'*Imitazione.*[6]

Alberto Hyma, prof. all'Università di Michigan (Stati Uniti), ma originario olandese, pensa invece che il nucleo primitivo sia la redazione di Zerbolt, che per Van Ginneken sarebbe stata la seconda elaborazione. A lui si accosta l'in-

[6] Cfr. *Die Thomas a Kempis Frage,* in « Theologische Zeitschrift », 1949, t. V, pp. 169-186; *Zur Verfasserfrage der Imitatio Christi,* in « Ons geest. erf », 1954, t. XXXVIII, pp. 24-44, 151-171.

glese Jacob, che ritiene l'*Imitazione* un'antologia i cui diversi pezzi sono legati da un commento, opera di Kempis.[7]

Tutte queste teorie avventate, che hanno per base, più che delle documentazioni, il preconcetto che l'*Imitazione* non possa essere uscita se non dall'ambiente della « Devotio moderna », sono così poco persuasive, che si susseguono vertiginosamente come meteore e con la stessa rapidità si spengono. Basti il fatto che l'Hyma e il Jacob, protestanti, ritengono la « Devotio moderna » come un antefatto della Riforma Protestante e nell'*Imitazione* sentono già serpeggiare il preannuncio del grido di protesta di Lutero. Certo i nomi di Lutero, Erasmo, Wessel Gansfort e Hardenberg, tutti usciti dalle scuole dei Fratelli della Vita Comune che, come si sa, fu il ceppo da cui uscì la Congregazione dei Canonici Regolari di Windesheim, non rassicurano troppo sull'indirizzo ortodosso di tali scuole e di tale Congregazione, i cui rappresentanti al concilio di Basilea furono tra i più accesi conciliaristi, che fu scossa violentemente dall'incalzare del movimento luterano ed ebbe poi il colpo di grazia dalla Rivoluzione Francese.

Tuttavia Hyma e Jacob esagerano e travedono. Dovrebbero leggere attentamente il capo IX del L. I, che incomincia: « *Valde magnum est in obedientia stare, sub Praelato vivere, et sui juris non esse* ». E prosegue: « *Curre huc vel illuc: non invenies quietem, nisi in humili subjectione sub Praelati regimine* ».

Devo pure accennare all'attribuzione fatta dall'ab. Spotorno, nel secolo scorso, a Tommaso Gallo, un Canonico vittorino che il vercellese Card. Guala de' Bicchieri condusse da Parigi a Vercelli nel 1219 e prepose alla grandiosa abazia e basilica di S. Andrea, da lui costruita con la generosa sovvenzione del Re Arrigo III d'Inghilterra. Il Gallo è un commentatore rinomato delle opere dello Pseudo-Areopagita e del Cantico dei Cantici, ed ebbe come allievo a Vercelli il giovane frate minore Antonio da Lisbona, che doveva diventare S. Antonio da Padova, e di cui alcuni riscontrano nel capo 43° del Libro III un velato elogio, che corrisponde stranamente a quello aperto che il Gallo fa al suo discepolo in una delle sue opere.

Ecco il passo dell'*Imitazione*: « *Ego sum, qui humilem in puncto elevo mentem, ut plures aeternae veritatis capiat rationes, quam si quis decem annis studuisset in scholis... Nam quidam, amando me intime, didicit divina, et loquebatur mirabilia. Plus profecit in relinquendo omnia quam in studendo subtilia* ».

Ed ecco l'elogio di Tommaso Gallo al suo illustre discepolo, che il Wadding trasse da una « Legenda seu liber miraculorum sancti Antonii de Padua, chronicis Ordinis olim insertus », pubblicata poi anche dai Bollandisti (*Acta Sanctorum iunii*, t. II, p. 724 sq.):

« B. Antonius de beneplacito S. Francisci, fuit primus studens in Theologia, cum Fratre Adam de Marisco Anglico, in ordine per generale Capitulum ordinatus: et

[7] A. Hyma, *The Imitation of Christ, by Gerard Zerbolt of Zutphen*, Michigan, 1950; Jacob, *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester, 1953. Veramente tutti costoro erano stati preceduti, nel sec. XVII, da Mons. Suarez, vescovo di Vaison, che per primo aveva affacciato l'ipotesi della composizione multipla, di quattro differenti autori, che per lui sarebbero stati: 1) Giovanni, abate

accesserunt ad Abbatem S. Andreae de Vercellis, qui tunc inter omnes Theologos excellentior habebatur, qui et libros B. Dionysii noviter ex graeco transtulerat in latinum, et pulcherrime commentatus est: tunc enim de Mediolano [*leggi*: Patavio] Vercellas translatum fuerat studium generale.

Abbas vero eos benigne recepit, et tantum in eis mentis elevatione profecit, ut idem Doctor Abbas diceret, se doctum ab indoctis, et coelestes hierarchias in eorum animabus realiter depinxisse... Unde idem venerabilis abbas reddens testimonium de B. Antonio (Comment. cap. III particula... Sub littera V) sic dicit: " Frequenter amor penetrat, ubi cognitio foris stat. Legimus enim quosdam sanctos Episcopos minus imbutos fuisse physicis; qui, mysticam theologiam captu mentis haurientes, coelos penetrabant, omnem physicam cognitionem subtilissime transcendentes, usque ad beatissimam Trinitatem. *Quod et ego in sancto fratre Antonio, de Ordine Fratrum Minorum, peculiari familiaritate expertus sum: qui cum esset minus imbutus litteris saecularibus, animi puritate et mentis ardore succensus, mysticam theologiam captu mentis et ferventer desideravit et abundanter hausit; ut possim dicere de eo, quod scribitur de Joanne Baptista: Ipse erat lucerna ardens et lucens: quia enim amore ardebat interius, lucebat exterius,* etc. " ».

La testimonianza si trova ripetuta in un altro punto dello stesso documento: « Unde idem Abbas, in quodam commento suo, de ipso B. Antonio dicit ita: *Frater Antonius, Ordinis Fratrum Minorum, de purae Theologiae sensu mystico hausit plenissime, Dei gratia illustratus* ». (Sul valore della testimonianza cfr. Puyol, *L'auteur du livre " De Imitatione Christi "*, t. I, p. 181, nota, e p. 182).

L'attribuzione è fondata su una nota manoscritta di un'edizione veneziana del 1501 che si trovava nel convento di S. Caterina a Genova (impropriamente detto *Codex Genuensis*) ed ora irreperibile. La nota diceva: « Hunc librum non compilavit Joannes Gerson, sed Thomas... abbas Vercell... ut habetur usque hodie propria manu scriptus in eadem abbatia ». In seguito la nota era stata alterata: al posto di *Thomas* era stato scritto *Joannes*. Dunque la testimonianza non poteva valere per Gersen, ma per T. Gallo: così concluse lo Spotorno.

Troppo poco, in verità, di fronte al gran numero di codici che recano a tutte lettere i nomi: Gersen, Gerson, Kempis. Di un ms. originale dell'*Imitazione* nell'abazia di S. Andrea di Vercelli nessuna traccia, mentre la Nazionale di Torino possiede l'originale della *Expositio in Cantica Canticorum* (Ms. E. V. 21). Lo Spotorno espose la sua teoria in tre articoli apparsi nel « Giornale Ligure di Scienze e Arti », 1838, t. II.

Altre opinioni furono messe avanti da celebri eruditi alla fine del secolo scorso e all'inizio del presente. Lo storico francese Arturo Loth, seguito dal tedesco Denifle, escluse tutte le candidature precedenti e ritenne l'*Imitazione* essere opera di un ignoto autore medievale, anteriore di almeno quarant'anni al Kempis. È la tesi già sostenuta nel sec. XVII da Romanus Hay. Il Denifle, domenicano tedesco, pensava per suo conto che solo uno dei grandi mistici tedeschi (Eckart, Tauler, Suso, tutti O. P.) fosse in grado di scrivere l'*Imita-*

vercellese; 2) Ubertino da Casale; 3) il francescano Pietro Corbario; 4) Giovanni Gersone, lasciando al Kempis solo il compito di raccoglitore, ordinatore e copista.

zione, e ne andava cercando la documentazione; ma — notano Hujiben e Debongnie — egli morì senza aver trovato il suo eroe (H.-D., *op. cit.*, pp. 45 e 380). Così pure dobbiamo dire di Loth, che lo cercava in Olanda.

Un'ultima teoria — che potremmo chiamare rinunciataria — già affacciata dal Michelet e dal Leclerq in Francia, e dal Guasti in Italia, fu sostenuta recentemente dal Lewandowski, la teoria del *rapiarium,* ossia della formazione graduale dell'*Imitazione* ad opera di parecchi sconosciuti monaci medievali: ad essa perciò conveniva l'anonimia. Il Delaissé la chiama « solution romantique » (t. I, p. 99) e giustamente la respinge, come opera di pura fantasia.

Rimangono in lizza perciò soltanto le tre tesi tradizionali: gerseniana, gersonista e kempista.

Gerson, l'auteur de l'Imitation è il titolo di uno studio pubblicato in Francia nel '31 dal benedettino J. B. Monnoyeur, a cui fece eco in Inghilterra nel 1936 il Barron col libro *Jean Charlier de Gerson, the author of De Imitatione Christi.* Possiamo chiamarli ultimi epigoni di una fitta schiera di gersonisti che nei secoli XVII e XVIII difesero strenuamente la candidatura del celebre cancelliere della Università di Parigi; il quale certamente rimane una figura di primo piano nella storia della Teologia ascetica e mistica anche senza aver scritto l'*Imitazione.*

Tra essi aveva primeggiato il Gence, bibliotecario della Nazionale di Parigi nel secolo scorso, che aveva preso a bersaglio dei suoi colpi in particolare il De Gregory per i suoi fortunati ritrovamenti, cercando di squalificarli col dubbio metodico... cartesiano e, quel che è peggio, con dei « pamphlets » e persino dei versi burleschi. Ma la sua tesi era viziata in radice.

L'autore dell'*Imitazione* è un *monaco* che scrive per i suoi confratelli *monaci.* Ora Gersone non fu mai monaco: fu parroco, fu professore, fu cancelliere dell'Università di Parigi, s'immischiò in mille vicende politiche ed ecclesiastiche, primeggiò al Concilio di Costanza, fu esule e perseguitato... ma non fu mai monaco.

Inoltre lo stesso suo fratello, Priore dei Celestini di Lione, s'incaricò di sfatare in anticipo ogni erronea attribuzione dell'opera al fratello maggiore, redigendo nel 1423, mentre l'ex-Cancelliere era suo ospite a Lione, una lista di tutte le sue opere (una settantina) scritte fino allora; lista che completò fra il 1429 (anno della morte di Gersone) e il 1434, e che l'abbé Combes pubblica nel suo *Essai* (t. I, p. 828 segg.); ma in nessuna delle due redazioni troviamo nominata l'*Imitazione di Cristo,* come non la troviamo nell'altra lista che Gersone stesso fece redigere, tre mesi avanti la sua morte, al suo segretario Jacques de Cérisy, per Dom Oswald, certosino di Grenoble, indicando tutte le sue opere che questi avrebbe potuto trovare « chez lui ».

Che valore hanno, di fronte a questi fatti accertati, una frase generica del suo epitaffio, che dice aver egli scritto per tutte le categorie di persone, donne e uomini, tracciando loro la via più breve per giungere a Cristo? o la pretesa testimonianza di una nota manoscritta apposta alla fine del sec. XVI su un'edizione non datata dell'*Imitazione,* nella quale un falsario asserisce che essa è opera di un Tommaso Gerson, canonico di S. Martino di Tours, preteso nipote

del Cancelliere parigino, il quale per umiltà l'avrebbe fatta stampare sotto il nome dello zio? (Cfr. HUIJBEN e DEBONGNIE, *op. cit.*, pp. 323-330).

Quei gersonisti poi che hanno attribuito a Gersone i tre libri dell'*Internelle Consolation* (ms. della Biblioteca di Valenciennes), dicendola la redazione primordiale francese del *De Imitatione Christi*, hanno preso una solenne cantonata; perchè essa non è che una traduzione anonima dei tre primi libri dell'*Imitazione*, fatta su d'un testo latino assai difettoso (l'ABBATISVILLAEUS) e inoltre rimaneggiato per adattarlo ai secolari: difatti al termine *monaco* è sempre sostituito il termine *cristiano*.

La vera origine della fortunosa e fortunata attribuzione dell'*Imitazione* al Cancelliere dell'Università di Parigi sta nell'incunabulo di Venezia del 1483, di cui il Puyol scrive: « Questo venerando incunabulo può essere considerato come il padre di tutte le edizioni (dell'*Imitazione*) del XV e XVI secolo » (*Descriptions etc.*, p. 399). L'editore Pietro Löslein de Langencen riprodusse un testo italiano evoluto (probabilmente di un codice giustiniano) nel quale già si era verificato il cambio del nome Gersen in Gerson e si era aggiunta abusivamente la qualifica di *Cancellarii Parisiensis*. L'errore del copista — che aveva causato l'errore dell'editore — era derivato probabilmente dal fatto che nel sec. XV l'umile monaco dugentesco era ormai sconosciuto fuori del suo ambiente, mentre grandeggiava in Europa la figura poliedrica di Gersone, teologo e asceta di fama europea.

I due autori di Lovanio, Huijben e Debongnie, dedicano 30 pagine della loro monografia a confutare nei minimi particolari la candidatura di Gersone; ma a me pare che — dati i fatti addotti, che sono incontrovertibili — essi perdono il tempo e sfondano una porta aperta; mentre delle 383 pagine di cui consta il loro lavoro essi ne dedicano solo 4 — dico quattro — a confutare e... liquidare — così essi pensano — la tesi gerseniana, intitolando l'ultimo paragrafo della trattazione su Gersone: « De Gerson à Gersen ».

Essi cioè ritengono e sostengono che l'errore di trascrizione del nome fu nel senso inverso da quello che io ho presentato, seguendo il Puyol. Ma il Puyol documenta — codici alla mano — che anteriormente al 1460 noi troviamo spesso il nome *Gersen* (sia pure con qualche alterazione: *Gessen, Gesen, Gersem, Jessem*) da solo, o con la qualifica di *abate;* dopo questa data, pur continuando a trovare tale nome (talora con altre alterazioni: *Anagersen, Hanergersen*) si comincia a vederci accanto in qualche codice: *Cancellarius Parisiensis*. Ed è solo dopo il 1460 che nei codici italiani si riscontra *Gerson, Cancellarii Parisiensis;* non in tutti però, poichè dopo tale data abbiamo ancora otto codici che ritengono la grafia esatta del nome dell'autore, o con leggere e innocue varianti (*Geersem, Gessen, de Gersenis*).

È interessante notare che lo sbaglio si produsse in Italia, e di qui passò alla Francia: in Francia non sarebbe stato possibile, conoscendosi meglio la produzione letteraria del Cancelliere di Parigi.

Ne abbiamo, del resto, una riprova nel codice detto *Justinianus* (per eccellenza), che si trova attualmente all'Ambrosiana di Milano. Parte dell'intitola-

zione primitiva fu raschiata, proprio dove si trovava il nome dell'autore, e quivi una mano posteriore con inchiostro nero e grafia corsiva sostituì due altri nomi: *Gerson, alias Thomas de Chimpis.*

Questi due nomi evidentemente non erano nella redazione primitiva!

Nei codici transalpini lo sbaglio e la sostituzione compare soltanto dopo il 1470, pur ritenendosi ancora in alcuni codici la grafia esatta: *Gersen,* con la significativa variante del codice Allatianus *Johannis de Canabaco* (Giovanni da Cavaglià).

Faccio ancora osservare che in certi mss. miscellanei l'*Imitazione* è attribuita a *Joannes Gerson* e il *De meditatione cordis* del Gersone, che spesso l'accompagna, compare invece col nome *Magister Johannes de Gersonno* (che è la vera forma del nome di patria del « Cancellarius Parisiensis », ossia di Jean Charlier de Jarson, latinizzato « Gersonius ») (v. ms. Leschassier).

Il *Johannes Gerson* dei codici imitazionisti va perciò letto *Johannes Gersen.*

Devo dire che anche la fortuna dell'attribuzione a Kempis è dovuta ad un incunabulo: si tratta dell'incunabulo di Augusta (Augsburg), senza data, edito da Guntero Zainer, che reca questo colophon finale: « Viri egregii Thomae montis Sancte Agnetis in Traiecto [Utrecht] regularis Canonici, libri de Christi imitatione numero quatuor finiunt feliciter, per Guntherum Zainer... ». Il testo seguito dall'editore è quello di un ms. bavarese (del genere I, famiglia *n*), forse l'Augustanus III datato 1459 (v. Puyol, *Descriptions,* pp. 89-92) il cui « Incipit » è uguale a quello dell'inc. Zainer, e che nel colophon dichiara: « *Compilator* huius opusculi fuit quidam frater Thomas nomine, de conventu et ordine Canonicorum regularium ordinis S. Augustini Montis S. Agnetis Traiectensis ». All'inizio reca: « Istos sequentes tractatus de imitacione xpi *collegit* quidam egregius et deuotus vir Thomas de Monte ste Angnetis (sic) in Traiecto canonicorum regularium ».

Notiamo bene che il « collegit » e il « compilator » dell'Augustanus III, dodici anni dopo, nell'incunabulo Zainer, diventano senz'altro indiscussa testimonianza di paternità dell'opera. Così, a gradi, con questi travisamenti, si viene formando nell'ambiente dei Paesi Bassi la convinzione che l'*Imitazione* è opera di Kempis; e le fiorenti tipografie di Anversa (Plantiniana, Moretiana ecc.) e le Elzeviriane di Leida, Utrecht, Aia e Amsterdam la diffondono nel nord d'Europa, come l'incunabulo di Venezia aveva diffuso nei paesi latini la falsa attribuzione a Gerson.

Alla radice però del travisamento ci fu un grossolano equivoco preso da qualche copista meno attento, nella lettura, assai difficoltosa del resto, del colophon del ms. detto *Kempensis* o Antuerpianus o Thomaeus, che contiene i quattro libri dell'*Imitazione* seguiti da altri nove opuscoli. Il colophon dice: « *Finitus et completus anno domini m° cccc° xli° per manus fratris thome kempis In monte sancte agnetis prope zwollis* ».[8]

[8] Tale sottoscrizione fu ricopiata sul foglio seguente (193r) da una mano più recente con pa-

Questa sottoscrizione è evidentemente firma di copista soltanto, e non d'autore, come ammettono anche i kempisti, i quali vogliono che l'umiltà abbia impedito a frate Tommaso di dichiararsi autore, pur consentendogli di dichiararsi copista delle sue opere. Del resto, una simile firma noi troviamo nel colophon dei cinque volumi della Bibbia, ricopiati diligentemente dal Kempis e che si conservano a Darmstadt.

I sostenitori di Kempis puntano oggi tutte le loro fortune sopra questo ms. che essi chiamano pomposamente l'Autografo (con lettera maiuscola). Essi pretendono infatti di avervi trovato l'originale del *De Imitatione Christi;* non già un rimaneggiamento di quarta mano dell'opera, ma la stesura originale, coi segni patenti del lungo lavorio di lima e di rifinitura di tutti i tredici opuscoli ivi contenuti, da parte dell'autore, che è naturalmente lo stesso « frater Thomas Kempis » che si firma modestamente come semplice copista delle sue opere.

Il Delaissé, direttore della Biblioteca Reale di Bruxelles, che custodisce il cimelio, si è incaricato di darci, con rara competenza e con pazienza certosina, l'edizione diplomatica del ms., in cui ogni abbreviatura, ogni titolo, ogni virgola, ogni cancellatura, sostituzione o aggiunta di parole e di frasi è vagliata e discussa. L'edizione è del '56, in due grossi volumi: I. M. J. Delaissé, *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et "L'Imitation de Jésus-Christ"* — Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis 5855-61, 1956, Aux éditions « Erasme » S. A., Paris-Bruxelles.

II

Siamo rimasti, così, con le due tesi storiche — gerseniana e kempista — di fronte, essendo tutte le altre labili attribuzioni posteriori già cadute e non essendo evidentemente da prendersi in considerazione le attribuzioni più antiche a S. Agostino, S. Bernardo, S. Anselmo, S. Bonaventura.

Cercherò perciò di delineare brevemente le posizioni dei kempisti, prima di produrre le prove decisive in favore di Giovanni Gersen.

I caposaldi del kempismo si possono così enunciare:

1) L'*Imitazione di Cristo* non può essere frutto di altra forma di spiritualità medievale, se non della « Devotio moderna », il cui centro fu Windesheim in Olanda.

2) I quattro libri dell'*Imitazione di Cristo* furono composti separatamente come opuscoli indipendenti l'uno dall'altro, e fu solo il caso di trovarsi insieme nel manoscritto kempense, o il gusto dei lettori e dei copisti, a riunirli in un'opera unica.

recchi errori d'ortografia, poi corretti. Secondo P. Van den Gheyn ciò fu ad opera del bollandista Janning. Difficile ne era quindi la lettura nell'originale.

3) Manoscritti anteriori al 1420 non ce ne sono; il KEMPENSIS ci dà il testo originale dell'opera, autografo dell'autore.

4) Gersen non è mai esistito.

Prima di iniziare la discussione cerchiamo di esaminare bene il terreno su cui ci si deve muovere.

Noi dobbiamo cercare l'autore di un'opera medievale *manoscritta* e *anonima*. Chiunque è mediocremente colto comprende che in questa ricerca bisogna interrogare i competenti di varie discipline o avere personalmente parecchie competenze.

Sono qui interessate anzitutto la paleografia (trattandosi di opera manoscritta), la filologia latina medievale (essendo l'opera scritta in latino medievale), la critica testuale (trattandosi di un'opera la cui tradizione è affidata a oltre 700 manoscritti), la storia e la critica interna (come per ogni opera d'ignoto autore).

Interroghiamo dapprima la paleografia.

Il compianto Card. Schuster, che si occupò con interesse della controversia, apportandovi un suo notevole contributo con un articolo su *L'ascetica benedettina e la "Imitazione di Cristo"* (Scuola Cattolica, 1939) scrisse: « La paleografia dei mss. è veramente in favore dell'abbate Giovanni Gersen di Vercelli ».

L'affermazione è comprovata dalla coscienziosa descrizione dei 349 mss. fatta dal Puyol nell'opera *Descriptions bibliographiques des Manuscrits et des principales éditions du livre "De Imitatione Christi"* (Paris, 1898) — la più vasta finora — a cui possiamo aggiungere la descrizione di 23 codici fatta dal Pitigliani in varie sue opere, e quelle di altri autori ancora.

Dallo spoglio diligente di queste descrizioni risulta che si conoscono 40 codici nominativi favorevoli a Gersen e solo una quindicina in favore di Kempis.

Dei codici gerseniani 29 sono italiani, e 11 transalpini: tra i codici favorevoli a Gersen credo di essere autorizzato a porre anche i 7 codici italiani e i 6 transalpini che hanno il nome del Cancelliere parigino, avendo dimostrato sopra che la sostituzione di Gerson a Gersen avvenne per sbaglio di copisti. Del resto, anche senza questo apporto, la tesi gerseniana ha il suffragio di 27 mss. ben noti, dei quali la maggioranza è ancora attualmente in pubbliche biblioteche. Ai mss. possiamo aggiungere 42 edizioni a stampa col nome Gersen, pure tra l'imperversare delle edizioni italiane e francesi con Gerson e di quelle nordiche con Kempis, di cui ho spiegato già l'origine.

Ma ciò che conta per me assai più in questo campo si è che conosciamo pure una ventina di codici italiani e 54 codici transalpini (questi ultimi tutti debitamente datati) anteriori al 1441, data del codice kempense.

Ecco l'elenco dei codici che ci interessano, nella nomenclatura del Puyol.

Codici italiani

1) DE ADVOCATIS (Vercelli, Archivio Capitolare Metropolitano) 1280-1330
2) CAVENSIS (Paris, Bibl. Nat., ML 13599) 1280-1400
3) ARONENSIS (Torino, Bibl. Naz., Ms. E. VI, 12, Lat. A 303) *Gesen, gessen, gersen abbatis* 1330-1360
4) BOBBIENSIS (Paris, Bibl. Nat., ML 13598) *Gersem* 1350-1410
5) VERCELLENSIS (Vercelli, Archivio Capitolare Metropolitano) 1350-1420
6) GEORGIANUS (Padova, Bibl. Univ., Ms. 950) *Gersen* 1380-1420
7) RHODIGINUS (Rovigo, Bibl. dei Concordi, Fondo Silvestri, Ms. 64) 1380-1420 ?
8) BRERENSIS (Milano, Bibl. Braidense, Ms. AD. XVI. 24, 4) *Ansermus* 1394-1414
9) VICETINUS (Vicenza, Bibl. Bertoliana, Ms. G. 6, 5, XIV. Theologia) *S. Bernardi* 1390-1430
10) BELLOVACENSIS od OLIVETANUS I (Beauvais, Bibl. Famiglia Le Maréchal) sec. XIV-XV
11) PECULIANUS (Paris, presso Sr. Pécoul) *jessem* sec. XV in.
12) CAPPONIANUS (Roma, Bibl. Vaticana, Fondo Capponi, n. 116, II) *B. Agustini* sec. XV in.
13) PARMENSIS (Leningrado, Bibl. di Stato, Ms. Lat. O. V. I. n. 121) *sci gerseni* sec. XV in.
14) MANTUANUS I o PADOLIRONENSIS (Paris, Bibl. Nat., ML 13603) *Gersen* sec. XV in.
15) SLUSIANUS (Paris, Bibl. Nat., ML 13601) *Gersen* sec. XV, I^{a} m.
16) RAVENNATIS (Ravenna, Bibl. Classense, Ms. 116) sec. XV
17) ANGELICANUS (Roma, Bibl. Angelica, Ms. 822) 1400-1440
18) PAPIENSIS (Milano, Bibl. Braidense, Ms. AD. IX. 17. I) 1400-1440
19) JUSTINIANUS (Milano, Bibl. Ambrosiana, & 36 super.) 1436
20) PATAVINUS II (Padova, Bibl. Univ., Ms. 811) 1430-1450
21) BRITANNICUS I o PATRICIANUS (London, British Museum, Harley 3216) 1454
22) SANGERMANENSIS o BRETONIANUS (Paris, Bibl. Nat., ML 13597) *Gerson magistri* 1460
23) ESTENSIS o MURATORIANUS (Modena, Bibl. Estense, Ms. O. 9. 22) *Gersen* 1465
24) FLORENTINUS I (Firenze, Bibl. Naz., Ms. 2733, B. 3) *Gersen, canc. paris.* 1466
25) RETOBIENSIS (Vercelli, Archivio Capitolare Metropolitano) *hanergersen* 1450-1470

26) VENETIANUS (Padova, Bibl. Univ., Ms. Lat. 945) *anagersen* 1460-1470

27) MANTUANUS II (Mantova, Bibl. Comunale, Ms. A. II. 12) *gersen, canc. paris.* 1460-1470

28) ROMANUS o VALLICELLANUS (Roma, Bibl. Vallicelliana, Ms. B. 135) *Gersen* 1460-1480

29) FLORENTINUS II (Firenze, Bibl. Naz., Ms. 2567, E. I) *Gerson, canc. paris.* 1460-1480

30) PATAVINUS I o UNIVERSITATIS (Padova, Bibl. Univ., Ms. 743) *Gerson, canz. paris.* sec. XV

31) TAURINENSIS (Torino, Bibl. Naz., Ms. G. VI. 21, Lat. B 282) *Gerson, canz. paris.* sec. XV

32) VATICANUS II (Roma, Bibl. Vaticana, Ms. Lat. 10191) sec. XV

33) VATICANUS I (Roma, Bibl. Vaticana, Ms. Lat. 9230) sec. XV, 2ª m.

34) BONONIENSIS I (Bologna, Bibl. Univ., Ms. 1100 (1775) *Gerson, canc. paris.* sec. XV, 2ª m.

35) BONONIENSIS II (Bologna, Bibl. Univ., Ms. 1515 (2752) *Giohanne de Gersenis* sec. XV, 2ª m.

36) FLORENTINUS III (Firenze, Bibl. Laurenziana, Gadd. rel. 191) *Gersonne, canc. p.* sec. XV, 2ª m.

37) BRITANNICUS III o PINELLIANUS (London, Brit. Mus., Burney 314) *Geersem, canc. p.* sec. XV, 2ª m.

38) PANORMITANUS (Palermo, Bibl. Naz., Ms. I. B. 3) *Gersen, canc. paris.* sec. XV, 2ª m.

39) VERONENSIS (Paris, Bibl. Nat., ML 18089) *Gersem, Canc. Paris.* 1467

40) FAUSTINIANUS (? - Cfr. Brescia, Queriniana, Ms. F. III. 5: Misc. III) *Gersen, Gerson* 1476 circa

41) MARCIANUS (Venezia, Bibl. Marciana, Lat. cl. III, Cod. 109, n. 2871) 1477

42) BRITANNICUS II o MUTINENSIS o GIBSONIANUS (London, Brit. Mus., Harley 3223) *gersem, canc. paris.* 1478

43) BRUGENSIS (Bruges, Evêché) *Gessen* o *Genssen* 1480

44) GHIGIANUS (Roma, Bibl. Vat., Fondo Chigi, Ms. A. VI. 188) *Gerson, canc. paris.* 1481

45) MANTUANUS III (Mantova, Bibl. Comunale, Ms. A. II. 32) *ven. zoanne gersen, canz. par.* 1480-1490

46) PRATENSIS (Prato, Bibl. Roncioniana, Raccolta Guasti, n. 190) 1493

47-52) Sei codici GIUSTINIANI (da " Inventarium Bibl. S. Justinae " e " Ordo Librorum legendorum in Capitulo " - Padova, Bibl. Civica, B. P. 229) di cui uno ha *J. Gersen* come nome d'autore

Codici transalpini (anteriori al Kempensis)

1) PAULICIANUS o WIBLINGENSIS IV (Lavant, Österreich, Archiv des Benediktiner-Stiftes S. Paul) 1384
2) GERARDIMONTENSIS o GRAMMONTENSIS (Paris, B. Nat., ML 13596) av. 1400
3) THEVENOTIANUS (Paris, Bibl. Nat., ML 3591) sec. XIV ?
4) STAMPARUM (Paris, Bibl. Nat., Cabinet des Estampes, E a 2) 1406 ?
5) RUBEAEVALLENSIS o RYANT (Abbaye de St. Maurice en Valais, Suisse) 1416
6) LEODIENSIS I (esaminato nel Congresso parigino del 1671) L. IV 1417
7) MELLICENSIS I (Perduto) 1421
8) GOTTWEIGENSIS III (Abazia di Göttweig, Cod. 297) 1422
9) BASILEENSIS I (Basel, Bibl. Univ., A. IX. 67) 1424
10) HIERONYMUSBERG (Wolfenbüttel, Herzog August-Bibl., Helmst. 509) 1424 ?
11) NEMORENSIS (Strasbourg, 79, lat. 76). È il NORDHORN MINOR di Pohl 1425
12) NOVIOMAGENSIS (Bruxelles, Bibl. Royale, 22084) 1427
13) OCHSENHAUSANUS (Paris, Bibl. Nat., Galerie Mazarine) 1427
14) GAESDONCKENSIS (Scomparso nel 1940, a causa della guerra) 1427
15) OXFORDENSIS (Traduzione Thiois - Oxford, Marshall 124) 1428
16) VINDOBONENSIS (Traduz. Thiois - Wien, Staatsbibliothek, 7956) 1428
17) CLIFTONIANUS (Clifton, Bibl. Episc. - ora perduto) 1428
18) AUGIENSIS (Karlsruhe, Aug. pap. 39) circa 1428
19) LEODIENSIS VII (Liège ?) L. III 1429
20) PALATINUS I (Roma, Bibl. Vaticana, Ms. Pal. Lat. 719) 1429
21) OSNABRUCENSIS (Bruxelles, Bibl. Royale, 1018/21) 1429
22) GOTTWEIGENSIS I (Abazia di Göttweig, Cod. 467) 1429-30
23) VINDOBONENSIS IX (Wien, Staatsbibliothek, 4350) 1430-33
24) INDERSDORFENSIS III (München, Clm 7521) 1430
25) ROOLF (Strasbourg, 344) 1431
26) BASILEENSIS II (?) « finitus basilee in die s. benedicti » (Lehman, t. I, p. 433) 1432
27) WIBLINGENSIS I (Scomparso recentemente) *Johannis Gersen abbatis* 1433
28) TUBINGENSIS (Tübingen, Wilhelmstift, Gb 687) 1433
29) SALTZBURGENSIS II (Perduto) av. 1433
30) WEINGARTENSIS I (Perduto) 1433
31) WEINGARTENSIS II (Perduto) 1434

32) COLONIENSIS II (Colonia, Hist. Stadtarchiv, 255) 1434
33) VALENTIANUS I (Valenciennes, 179) 1433-36
34) SANGALLENSIS I (Abbaye de St. Gall, Suisse, 786) 1435
35) SANGALLENSIS IV (Ivi, 918) 1435
36) SANGALLENSIS V (Ivi, ?) 1435
37) MELLICENSIS II (Abazia di Melk, Österreich, 614) 1435
38) OBERWEIS (Trier, Stadtbibliothek, 680/879) 1435-36
39) ERVICENSIS (- di Ewich, Nederland) Perduto 1436
40) INDERSDORFENSIS I (München, Clm 7830) av. 1437
41) INDERSDORFENSIS II (Ivi, Clm 7842) 1437
42) MELLICENSIS IX (Perduto) 1437
43) AUGUSTANUS I o ULRICIANUS (Perduto) 1437
44) GOTTWEIGENSIS II (Abazia di Göttweig, Cod. 456) 1437
45) SANTRUDONENSIS I (- dell'abazia di Saint-Trond, O. S. B., Belgique) Perduto 1437
46) LEODIENSIS VI (Liège?) L. I 1438
47) AQUISBACENSIS III (- di Aggsbach, Österreich) Perduto 1438
48) LUNAELACENSIS XII (- di Mondsee, Österreich) (Wien, Staatsbibliothek, 4009) 1438
49) OXFORDENSIS (Oxford, Magd. 93) 1438
50) KREMSMONASTERIENSIS o CREMIFANENSIS (- di Kremsmünster, Österreich) Perduto 1438
51) VINDOBONENSIS IV o GEMNICENSIS VI (Wien, Staatsbibliothek, 4064) 1439
52) LENINENSIS (Berlin, Staatsbibliothek, 848 theol. oct. 28) 1439
53) MELLICENSIS IV (Perduto) 1440
54) VINDOBONENSIS VII (Wien, Staatsbibliothek, 4338) circa 1440

NB. - Weigl, nel suo supplemento alla versione tedesca di *Mémoires sur le véritable auteur de l'Imitation* del De Gregory, parla pure di un ms. ROTHENSIS (dell'abazia benedettina di Roth « apud Oenum », presso l'Inn), datato 1439 e contenente tutta l'*Imitazione*.

Codici transalpini (gerseniani, posteriori al Kempensis)

1) ALLATIANUS o BISCIANUS (Paris, Bibl. Nat., ML 13605) *Johannis de canabaco* [9] sec. XV, 2ª m.
2) SALTZBURGENSIS I (Perduto) *Joh. Gers.* 1463

[9] L'identificazione di *Joannes de Canabaco* con *Joannes Gersen* è fondata su documenti riferentisi al paese di Cavaglià Biellese, patria di Gersen, nei quali il nome più usuale *Caballiacum* è mutato

3) SCHYRENSIS (dall'abazia di Scheyern, O. S. B. - Bayern) Perduto. *Johannis Gessen* 1467

4) BRITANNICUS V (London, Brit. Mus., Additional Ms. 11437) *Cancelarius Parusiensis* 1470 circa

5) REICHERSPERGENSIS (Perduto) *Johannis Gersen, canc. paris.* 1477

6) POLLINGANUS II (München, Clm 11946) *Johannis Gerson, canc. paris.* 1477

7) LESCHASSIER (Perduto?) *Magistri Johannis Gerson* 1497

8) GUELFERBYTANUS I (Wolfenbüttel, Herzog-August Bibl.) *Johannem Gersen, canc. paris.* sec. XV

9) CAMERACENSIS (Cambrai, Bibl. de ville, 143) *magistri Johannis Gerson, canc. paris.* sec. XV

10) SANGENOVEFANUS (Paris, Bibl. de S.te Geneviève, 2778) *B. Bernardi, Johanni Gerson* sec. XV-XVI

11) ROTOMAGENSIS (Rouen, Bibl. de ville, 594, A. 36) *Johannis de Gerson, canc. paris.* 1502

NB. - Gence e De Gregory segnalano anche un POLLINGANUS (di Polling, Baviera) che all'inizio recava *a Joanne Ges.*, datato 1441 (cfr. De Gregory, *Histoire du livre de l'Imitation de J.-C.*, t. II, 43). L'attribuzione a Gerson, come ha dimostrato Puyol, rappresenta un'originaria attribuzione a Gersen.

Di fronte a questi documenti e a questo fatto estremamente interessante, qual'è la reazione e la risposta dei kempisti? Una duplice manovra: 1) Respingere tutti i mss. non datati e ignorare sistematicamente quelli datati più compromettenti per la loro tesi.

2) Retrodatare paleograficamente il ms. kempense del 1441, « *avant 1424* ». Anzitutto, per loro la paleografia è una scienza molto imprecisa, che dà soltanto delle probabilità e non delle certezze. Fino ad un certo punto hanno ragione, e il Puyol stesso è di questo parere. Ma di qui, a respingere ogni ms. acrono, ce ne corre: con questo sistema noi non avremmo la Bibbia, i cui codici più autorevoli (Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus ecc.) sono senza data. Molte volte anzi, l'acronia e l'anonimia del ms. è segno appunto della sua antichità, poichè nel passato remoto c'era meno che nei tempi più recenti la preoccupazione di datare e di sottoscrivere le opere e le copie di queste.

in *Cabanacum e Canabacum*, forse come nome generico della regione in cui si coltivava intensivamente la canapa (*cannabis*), a cui apparteneva allora Cavaglià, e ora detta *Canavese*, confinante appunto con Cavaglià.

Sono ridicoli gli sforzi con cui Hujben e Debongnie pretendono di leggere « tambaco » (Dambach) in luogo di « canabaco », perchè nello stesso codice si trova pure il *De consolatione Theologiae* di Giovanni di Dambach, O. P., alsaziano. La parola in questione, benchè aggiunta sopra la riga, tuttavia è evidentemente della stessa mano che ha scritto il testo, « eadem manu eodemque minio », come attestarono i paleografi parigini nell'Instrumentum 1671; ed è chiarissima, senza alcuna correzione o incertezza.

Huijben e Debongnie giungono a respinger il codice JUSTINIANUS, datato 1436 (e quindi anteriore al Kempensis) per il semplice motivo che l'intitolazione è stata alterata. Ma noi sappiamo bene in che senso è stata alterata!

Il codice PAULICIANUS o WIBLINGENSIS IV, che si trova al Benediktinerstift di Lavant in Carinzia, ed è datato 1384 (in quell'anno il Kempis aveva da quattro a cinque anni), essi lo ignorano del tutto. Eppure, chi desidera, può vedere la riproduzione fotografica dell'ultima pagina di questo prezioso codice, con la data 1384 in cifre arabiche, nell'Enciclopedia Cattolica, alla voce *Imitazione di Cristo,* dove vedrà pure che la sottoscrizione del copista è spiegata da un distico latino di un certo Uolrichus (Ulrich) che si firma e data la sua nota 1414 (in lettere romane); dunque ventisette anni prima che il buon Kempis scrivesse il suo colophon.

Il codice DE ADVOCATIS che, al tempo del suo ritrovamento aveva persuaso i membri dell'Accademia Reale Bavarese a favore di Gersen, non ha l'onore di un cenno in tutto l'erudito volume di Huijben-Debongnie: e noi sappiamo quale lusinghiera messe di suffragi esso raccolse dai paleografi francesi nell'ottocento e da quelli italiani nel novecento!

L'unico codice gersenista di cui si occupano è l'ARONENSIS, sul quale il Puyol ha fondato la sua classificazione e la stessa genealogia dei testi: sarebbe stato veramente imperdonabile l'ignorarlo. Ma essi se la sbrigano con un cenno *en passant,* cercando di liquidarlo con la più eroica disinvoltura e con una parola magica: « archaïsant »! « ... beau manuscrit sur parchemin, d'une écriture archaïsante, qui porte le nom de Gersen, abbé, sans qu'il soit dit de quelle abbaye ni de quel ordre » (p. 350). Per loro dunque non è quel venerabile documento che al Mabillon e ai diciannove eruditi parigini del 1687 parve *non inferior annis trecentis,* ma è una volgare contraffazione della scrittura del sec. XIII, perpetrata due o tre secoli dopo.

E le prove? Eccole: « Les spécialistes plus avertis, Delisle, Denifle, Dom Cagin y discernent les marques du XV^e^ ou du XVI^e^ siècle ».

Noi ci inchiniamo davanti a sì gran nomi: ma, di grazia, dove sono le loro attestazioni autentiche? dove e quando hanno esaminato il ms.?

Di Dom Cagin, dicono che esaminò una fototipia senza sapere a qual ms. appartenesse (sara stata della parte del ms. che contiene l'*Imitazione* o di quegli estratti dei Ss. Padri che la seguono dal fol. 172 al 196, e che fu giudicata più recente dal Vernazza Freney, bibliotecario alla Reale di Torino?).

Per il giudizio del Delisle essi rimandano ad un articolo del Denifle del 1883 in « Zeitschrift für katholische Theologie », nel quale si trova pure il suo giudizio. Ma a proposito del Denifle ecco quanto scrive P. Pitigliani: « Uomo indubbiamente di grande esperienza nel campo paleografico, egli, nell'esaminare il De Advocatis, si lasciò guidare o dalla troppa confidenza in se stesso o dal preconcetto che l'*Imitazione* non potesse avere in Italia un documento più antico che in Germania, dove, secondo lui, fu composta nel sec. XIV. Persone degnissime di fede mi hanno raccontato che egli, avuto in mano il De Advocatis, con-

tinuando a conversare con i presenti, per non più di qualche minuto sfogliò il codice e poi restituendolo sentenziò, *illico et immediate,* che era del sec. XV ». (*L'abate Giovanni Gersenio, autore dell'Imitazione di Cristo,* 1937, pp. 46-47).

Con questi metodi certamente la paleografia ci può dare solo delle magre probabilità, e forse neppure quelle!

Circa l'ARONENSIS, ai giudizi paleografici già addotti in suo favore possiamo aggiungere quello del Vayra, Direttore dell'Archivio Reale di Torino nel secolo scorso e Professore di Paleografia e Diplomatica, che lo giudicò scritto « tra la prima metà del sec. XIV e la seconda metà del XIII, anzi piuttosto nella seconda metà del sec. XIII »; e del Pitigliani, che scrive: « Mettendo in disparte, per un momento, l'autorevolissimo giudizio di questi sommi [Paleografi francesi, Conte Napione e Prof. Vayra], ho voluto con uno studio personale, minuzioso, attentissimo, replicato, esaminare il preziosissimo cimelio: lavorazione della pergamena, grafia, abbreviazioni, punteggiatura, segnature al margine inferiore, spie o richiami, numerazione arabica, puntuazione delle *i*, impronta generale, stato di conservazione, rilegatura, confronto con altri codici datati. Il risultato al quale sono arrivato è questo: o bisogna rinunciare affatto ai lumi della paleografia o ammettere che l'Aronensis è un codice del sec. XIV, scritto tra il 1330 e il 1360 » (Ivi, p. 42).

Oltre l'Aronensis, il De Advocatis e il Wiblingensis IV, c'è ancora il BOBBIENSIS, giudicato dai paleografi parigini « eiusdem aetatis ac temporis » dell'Aronense; il CAVENSIS, un gioiello di ms., ora alla Nazionale di Parigi, che il Bibliotecario di Cava, confrontandolo con altri ms. della sua biblioteca, giudicava del sec. XIII, e al quale il Pitigliani assegna come termine ultimo la seconda metà del sec. XIV; e ancora altri sei che stanno a cavaliere tra il secolo XIV e XV, cioè il VERCELLENSIS, il GEORGIANUS, il RHODIGINUS, il VICETINUS, il BRERENSIS, il BELLOVACENSIS (che i due scrittori dei Paesi Bassi non hanno mai visto e non conoscono affatto, trattandosi di codici italiani); infine altri quattro dell'inizio del sec. XV (PECULIANUS, CAPPONIANUS, PARMENSIS, MANTUANUS I), pur essi scritti in Italia.

Ma per i due sullodati autori anche questi mss. sono tutti « archaïsants », perchè essi li coinvolgono nel giudizio dato all'Aronensis: « et quelques autres [manuscrits] pareillement sans date ». Giudicato uno, sono giudicati tutti in blocco, come fossero prodotti *standard*.

Ma, di grazia, in base a quali criteri si può giudicare arcaizzante un ms., se non in base all'esame paleografico, tanto deprezzato quando si tratta dei mss. gerseniani?

Lasciamo ora pure da parte tutti i mss. italiani non datati. Ci sono però quei 54 codici transalpini, debitamente datati, tutti anteriori al 1441. Qui la paleografia non c'entra più, se non per stabilire l'integrità e l'autenticità della data; qui le date ci sono, ammesse anche dai kempisti come autentiche, eccetto tre su cui si può avere qualche leggero dubbio. A riguardo, per es., del MELLI-

CENSIS I, datato 1421, ma ora purtroppo perduto, il Delaissé scrive: « Questo documento è stato troppo sovente citato fino all'inizio del sec. XX, per non essere esistito » (t. I, p. 137).

Ma ora la paleografia, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra ed ha tutti gli onori di casa: qui entra in scena il Delaissé, paleografo infallibile, nonostante che anch'egli avanzi la sua pregiudiziale contro la paleografia: « ... il faut l'utiliser — egli dichiara — avec circonspection » (t. I, p. 22).

Egli si presenta come *archeologo,* anzi iniziatore di una nuova scienza, la scienza del « manuscrit vivant », l'archeologia dei manoscritti. Il suo esame del KEMPENSIS non è un esame paleografico, è un « examen archéologique ».

Per lui il ms. medievale non è da studiarsi nella sua struttura quale ci si presenta ora, ma nella sua formazione graduale, poichè esso è generalmente o il frutto d'una lenta elaborazione dell'autore o un rimaneggiamento della copia che ha servito da modello all'amanuense.

L'osservazione è giudiziosa, ma va presa « avec circonspection ». Infatti il dire che tutti i mss. medievali sono rimaneggiamenti del copista, è esagerato; così pure affermare che tutti gli autografi d'autore si presentano con numerose correzioni indicanti i pentimenti e i perfezionamenti dello stile del medesimo. Egli stesso ammette che nel Kempensis gli opuscoli VII, VIII, IX sono quasi senza ritocchi (p. 85). Sarà facile, d'altronde, al filologo e al paleografo distinguere ciò che è effetto di distrazione o cattiva lettura del copista, da ciò che invece è rimaneggiamento.

Altro elemento caratteristico del suo sistema archeologico è l'attento esame della composizione materiale del codice; della sua presentazione, non dirò tipografica, bensì manoscritta; dei segni diacritici d'interpunzione, di inversione o sostituzione o aggiunta o soppressione di parole o di frasi; della decorazione del ms.; delle abbreviature, dei titoli, degli indici.

Devo dire però che qui non vedo alcuna novità degna di rilievo. Qualsiasi testo di Paleografia e Diplomatica (per esempio i manuali correnti del Paoli, del Barone, del Thompson, del Battelli, ecc.) hanno dei capitoli preliminari sulle materie scrittorie, sulla composizione dei codici, sulle abbreviature, sui numerali, sui palinsesti, sui segni diacritici, sulle miniature.

Ma vediamo che cosa trova il Delaissé nel ms. kempense e a quali conclusioni ci vuol portare con l'archeologia dei mss.

Il suo primo reperto archeologico è che il codice — composto, per economia, di carta e pergamena — in base alle filigrane e alle distanze fra le colonnelle delle vergature, rivela nove sorta differenti di carta; e i quaderni di cui esso si compone non sono omogenei, ma si alternano quaderni, quinterni, sestioni, con un *ternio* finale, che per i kempisti equivale ad un terno al lotto, perchè reca il famoso colophon.

Alcuni fogli risultano aggiunti dopo, essendo incollati su brachette inserite alla corda di legatura del dorso (*onglets*) o sporgenti dalla corda con un'aletta (*talons*).

Per il Delaissé tutto ciò è segno infallibile di lenta elaborazione degli opuscoli ivi contenuti (che sono tredici, cioè i quattro libri dell'*Imitazione*, più altri nove, dei quali alcuni brevissimi, neppure divisi per capitoli).

Tommaso da Kempis avrebbe riletto e corretto per circa vent'anni le sue composizioni, togliendo e mutando, aggiungendo nuovi capitoli, cambiandone i titoli e la punteggiatura; insomma facendola da padrone sul suo ms.

Ma è pur lecito avanzare un'altra ipotesi assai verosimile.

Dato che il ms. non era di quelli che il Kempis amanuense ricopiava *pro pretio* — come dice il suo biografo — cioè su ordinazione di clienti, e, stante la piccolezza del formato (cm. 13 × 7) neppure era *pro domo*, cioè ad uso della comunità, ma di uso personale, come assicurano i suoi moderni assertori;

data poi la sua composizione eterogenea — con quel miscuglio di carta e pergamena — si può benissimo supporre che la varietà dei tipi di carta che vi si trova e l'inserzione dei fogli addizionali qua e là, dei quali alcuni palinsesti (appartenenti forse ad altri codici disusati), derivino dal sistema economico con cui fu composto; tanto più che sui fogli aggiunti si trovano per lo più gli indici dei diversi opuscoli e l'indice generale, che si solevano scrivere dopo il testo (pur collocandosi in principio) poichè talora i titoli dei capitoli venivano rimaneggiati dai copisti.

Lo stesso Delaissé ha scritto a p. 88: « Les médiévistes connaissent le respect très relatif des scribes à l'égard de leur modèle, aussi bien pour le texte que pour les titres ». E noi conosciamo dei rimaneggiamenti famosi dell'*Imitazione*, per es. quello di Clairvaux, quelli di Lubecca, di Bonn e Magonza, di Eutin — che fanno un vero scempio dell'opera — nonchè il PADUANUS (un codice germanico di origine certosina, che si trova a Padova), del quale il Puyol scrive: « Dall'esempio del Paduanus si può vedere ciò che ha potuto divenire l'*Imitazione* dopo un soggiorno di cinquant'anni in Germania. L'opera vi è giunta nella sua integrità e purezza. Ben presto, tra le mani dei copisti che non avevano la tradizione del libro, il testo si è frammentato e depravato » (*Descriptions*, p. 327).

Il Pitigliani applica, tali e quali, queste parole anche allo SPIRENSIS.

Il Puyol nota ancora che le sei correzioni e le sessantanove aggiunte già rilevate dallo Spitzen nel KEMP. si riducono a semplici sbagli di copista o ad omissioni del testo-modello, tosto riparate: esse, d'altronde, si ritrovano in tutti i mss. congeneri; e conclude: « Kempis reste copiste toujours et ne se montre auteur nulle part » (Ivi, p. 209 e segg.).

Già i congressisti parigini avevano, nel 1671, rilevato parecchi errori di trascrizione nel ms. kempense, con un'acutezza che dimostra la loro esimia competenza; sicchè è bene giustificato il drastico giudizio del Denifle: « Il grande nemico di Kempis è il suo preteso autografo ».

Ecco le acute osservazioni dei paleografi e filologi parigini contenute nell'*Instrumentum* del congresso 1671:

« In libris quatuor de Imitatione Christi, qui in isto codice (KEMPENSI) exstant, primo loco deprehenduntur errata non pauca, ex quibus haec sint in exempla:

1) *Transpositio libri de Sacramento altaris,* qui cum in omnibus aliis quartus sit, in hoc codice est tertius, tum in indiculo... tum in ipsa librorum serie, incipiens a folio verso post librum secundum.

2) *Omissiones quaedam insignes,* ut in L. I, c. 13, fol. 11, post illum versum: " Principiis obsta: sero medicina paratur " omittitur sequens ad sensum necessarius " Cum mala per longas invaluere moras ". Et in L. II, c. 11. fol. 35 v°: " Raro invenitur tam spiritualis, etc. " omittitur verbum *invenitur,* quod in margine suppletum est manu recentiori.

3) *Soloecismi nonnulli:* ut in L. IV (qui in aliis tertius), c. 36, fol. 94 v°: " Quod si ad praesens tu videris succumbi " pro " succumbere "; et c. 55, fol. 113 v°: " stips inutilis " pro " stirps inutilis ".

4) *Liturae quorumdam verborum,* quae fallente oculorum iactu extra ordinem scripta fuerant, ut in L. I, c. 19, fol. 15 v°: " Exercitia et sanctorum suffragia " tria postrema verba minio deleta, quinta post linea leguntur post idem vocabulum *exercitia,* quod repetitum fefellit scribentis oculos (cioè Kempis nel copiare il suo modello, per disattenzione anticipò le tre parole suddette, che nel testo sono al loro posto giusto alla riga 6, lasciandosi ingannare dalla parola " exercitia " che si trova nei due luoghi, ossia alla riga 1 e alla riga 6); et L. II, c. 8, fol. 31: " Potes cito perdere " etiam haec vox *perdere,* quae post tria vocabula subsequitur, minio deleta est (cioè anche qui il copista stava anticipando la parola " perdere " — infatti scrisse solo *perde* — che va al termine della frase, così: " Potes cito [perde] fugare ihesum et graciam eius perdere "; accortosi dell'anticipazione, cancellò col minio lo svarione " perde ") ».

Anche il Delaissé, al fol. 35 v° è costretto ad annotare alla linea quarta: « *inuenitur,* addition marginale en écriture cursive négligée, qui pourrait ne pas être de la main de Thomas » (t. I, p. 244).

Ecco qualche altro esempio:

L. I, c. 13°, v. 15 - Kempis dapprima aveva scritto: « Sepe accipe concilium in temptacione »; poi cancellò la *e* finale di « sepe » e vi sostituì *ius,* facendo « sepius ». Non c'era affatto necessità di fare tale mutazione, poichè il concetto rimane tale e quale. Forse egli copiò dapprima un modello che aveva « sepe » e poi corresse su un altro che aveva « sepius »; oppure sbagliò nel copiare il suo modello per distrazione, e poi corresse.

L. I, c. 15°, v. 5 - La maggioranza dei codici hanno: « Magis siquidem Deus pensat ex quanto quis agit, quam *quantum quis* facit ». Nel ms. kempense si trova invece: « ... quam *opus quod* facit ». Però le due sillabe (o)*pus quod* sono scritte su raschiatura, e la *o* appare rifatta o restaurata. Probabilmente Kempis aveva scritto dapprima « quam quantum facit » (come in 7 mss. italiani e 27 transalpini, che tralasciano il « quis »), e poi corresse secondo il GAESDONCKENSIS o altro ms. che seguiva la lezione « quam opus quod facit ». La *o* restaurata era *q*.

L. I, c. 19°, v. 2 - Kempis doveva scrivere verso il termine della riga la parola *ubicumque*. Egli aveva cominciato a scrivere *ubi*, poi andò a capo e scrisse *que:* ne risultava *ubique*. Egli allora aggiunse il *cum* dopo *ubi*, e ne venne *ubicumque*. Può anche darsi che egli avesse scritto prima *ubique* al termine della riga, e poi abbia cancellato il *que* per sostituirvi *cum*, riscrivendo poi il *que* nella riga seguente: infatti il *cum* appare scritto su raschiatura. Ma qui non si può certo parlare di rimaneggiamento d'autore, essendo i due avverbi perfettamente sinonimi. E così in moltissimi altri casi.

L. I, c. 17°, v. 6 - Kempis scrive: « Habitus et tonsura modicum *confert* ». Gli altri mss. hanno *conferunt* oppure *faciunt*. Delaissé, per scagionare l'Autografo da questo solecismo dichiara nella nota di p. 199: « *Confert* ou *conferunt*. Le point supérieur dans le double point qui suit, se présente comme une boucle trop large et anormale en cette position; elle pourrait être le signe d'abréviation de *un* que Thomas, par distraction, aurait mal disposé ». Ciò è poco persuasivo. Con questo ripiego il Delaissé si mette nell'identica posizione del copista dell'ARONENSIS, che, quando non riusciva a stabilire bene la lezione del suo modello, se la cavava con un *sive:* « faciunt sive conferunt », « labilem sive bibilem », « profectum sive perfectum », etc.

Fin qui dunque nessun rimaneggiamento, ma solo distrazioni di copista.

Quando Kempis rimaneggia veramente, suole produrre dei guasti nell'euritmia del testo.

Al **L. I, c. 12°, v. 7-8** il codice DE ADVOCATIS ha: « *Gemit et orat pro miseriis quas patitur / tunc tedet eum diutius vivere / et mortem optat venire / ut possit dissolvi et esse cum christo* ». Il periodo ha un'andatura armoniosa, divisa in stichi che formano quasi una strofa di quattro versi.

Si veda come invece tutto il « rigmus » è distrutto nel testo kempense: « *Tunc eciam tristatur gemit et orat, pro miseriis quas patitur. Tunc tedet eum viuere diucius; et mortem optat venire: ut possit dissolui et cum christo esse* ». (Notiamo che la frase « viuere diucius » ha i segni di trasposizione, che la riportano alla lezione primitiva « diucius viuere », mal trascritta da Kempis per disattenzione). Avesse almeno il buon Kempis conservato l'esattezza del testo paolino: « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo » (*Philipp.*, I, 23)! Ma quell'infelice rimaneggiamento « cum christo esse » fa proprio zoppicare tutta la frase.

Ma qual'era lo scopo ultimo della fatica del Delaissé? Dimostrare paleograficamente — anche se egli ama dire *archeologicamente* — che la prima stesura dell'*Imitazione* risale a vent'anni prima, almeno, della data finale del ms. Tutto questo per dare una spiegazione di quei 54 mss. regolarmente datati, anteriori al 1441. Questa spiegazione sarebbe che, quantunque il Kempis tenesse gelosamente custodito nella sua cella il ms. intimo e personale, permise tuttavia a taluno dei suoi confratelli di ricopiarlo, pur volendolo ancora ritoccare, e prolungando anzi questi ritocchi ancora dopo il 1441, anno della rilegatura del mss. Così egli pensa di dar ragione anche dell'immenso numero di varianti, che si riscontrano nei manoscritti anteriori al kempense.

Ma noi dobbiamo tener conto che questi mss. sarebbero giunti per questa via, o meglio, per questo sentiero nascosto e tortuoso — in soli vent'anni, coi

rari mezzi di comunicazione di quei tempi — in mezza Europa, fino cioè in Austria e in Prussia, in Italia, Francia e Inghilterra.

Di tale comoda ipotesi di lavoro, quali le prove storiche? ossia qual'è la tradizione manoscritta del testo kempense? Domanda senza risposta!

Ma una risposta l'ha già data in anticipo il Puyol, che ha potuto asserire con tutta sicurezza: « Il testo del Kempensis non è mai stato riprodotto; non si conosce una sola copia di questo preteso originale; inoltre, nel 1441, in tutta Europa, il testo dell'*Imitazione* era talmente diversificato, che se ne contava una ventina di recensioni differenti » (*L'auteur etc.*, I, pp. 534-35).

E il Delaissé deve, suo malgrado, confermare: « Nous ne possédons pas de transcription qui reproduise exactement ce manuscrit » (p. 113). A cui il Puyol aggiunge: « Nessuno dei mss. anteriori al 1441, e sono numerosi, porta il nome del Kempis » (Ivi, p. 361).

La prima idea di questa ingegnosa scappatoia non è in verità del Delaissé: già l'avevano affacciata, nel secolo scorso, il Becker, il Pohl e lo Spitzen, a proposito del quale il Puyol osservava argutamente: « Si vede che Spitzen, se ringiovanisce i mss. gersenisti, in compenso fa invecchiare quelli kempisti » (*Descriptions*, p. 209).

Non posso qui dare ulteriore documentazione delle illazioni arbitrarie del Delaissé per amor di brevità, e le riservo per un'altra pubblicazione. Dirò soltanto che egli sopravaluta i suoi reperti archeologici, li gonfia con reiterate ripetizioni; svaluta tutti gli altri codici, specialmente quelli italiani, che gli danno più fastidio e che egli dimostra di non conoscere affatto; rivela la sua nessuna conoscenza dei luoghi gerseniani quando scambia Vercelli con Cavaglià, chiamando Gersen preteso abate di Cavaglià (mentre di Cavaglià fu soltanto nativo) e, volendo far dell'ironia fuor di luogo, afferma che in Cavaglià gli è stata eretta una statua sulla pubblica piazza ad iniziativa del De Gregory, mentre in Cavaglià c'è solo una lapide nella chiesa parrocchiale e una via dedicata al Gersen; la statua si trova invece nel Duomo di Vercelli.

In conclusione, nell'opera del Delaissé, pregevole come edizione diplomatica, alla acribia dell'editore non corrisponde il rigore logico del ragionamento, quando egli cerca di trarne delle conclusioni e di entrare nel vivo della controversia.

Prima di lasciare questo settore, tanto importante per la controversia, devo accennare ancora ad un fatto molto significativo, cioè alla scomparsa misteriosa di vari mss. gerseniani. Mentre i 46 codici italiani conosciuti si possono trovare tutti nelle biblioteche italiane, francesi, inglesi; dei transalpini parecchi sono scomparsi, e qualcuno anche recentemente. Per esempio all'inizio dell'anno scorso chiesi informazioni alla Biblioteca di Tubinga circa un ms. che il Puyol chiama TUBINGENSIS o WIBLINGENSIS I, scritto a Basilea nel 1433 durante il celebre concilio, che recava l'intitolazione *Tractatus Ioannis Gersen abbatis* (descritto accuratamente anche dal P. Celestino Wolfsgrüber nel 1880), contenente il L. I dell'*Imitazione* insieme a vari altri opuscoli, del quale egli dà le varianti caratteristiche.

Dapprima mi si rispose che nella Biblioteca universitaria di Tubinga si trovava solo un ms. del L. I dell'*Imitazione* intestato a Kempis. Ma ulteriori ricerche, fatte cortesemente a mia richiesta dal Dott. Neuscheler, portarono al ritrovamento di un altro codice TUBINGENSIS pure datato 1433 e *scriptus in concilio Basiliensi* come l'altro, ma contenente i due primi libri dell'*Imitazione* insieme ad altri opuscoli, diversi da quelli che accompagnano il Tubingensis del Puyol e del Wolfsgrüber. Esso si trova alla biblioteca della Facoltà di Teologia cattolica, detta Wilhelmsstift, con la segnatura Gb 687. Non reca nome d'autore, ma solo la nota marginale *Ex libris monasterii Wiblingensis*. Non è però da confondersi con l'altro, essendo diverso il suo contenuto, anche se la data e la località della trascrizione sono identiche.

Do qui la descrizione inviatami dal Dott. Neuscheler, Bibliotecario di Tubinga addetto ai manoscritti:

« Papier, 212 gezählte Blätter, 14 x 10 cm., Pappbd mit Perg. Rücken. Auf dem Vorsatzblatt Inhaltsverzeichnis von späterer Hand. Bl. I oben von späterer Hand: *Ex libris Monasterii Wiblingensis*. Alles von einer Hand geschrieben. Inhalt:

1) Bl. 1-16: Augustinus, Speculum peccatoris;

2) Bl. 16 v - 49 v: *De imitacione Christi lb. I.* Qui sequitur me... perfectum. Amen. *Explicit tractatus scriptus in concilio Basiliensi Anno d. 1433;*

3) Bl. 50-61 v: Thomas Aqu., De extremo iudicio;

4) Bl. 62-98. Homelie varie;

5) Bl. 98 v - 115 v: *Tractatus de vita religiosa* [=De imitatione lb. 2]: Regnum dei... in regnum dei. Amen. Deo gracias. (Bl. 118-121 v leer);

6) Bl. 122-124 v: Bernhardus, Speculum monachorum;

7) Bl. 125-133 v: Petrus Cameracensis, De 4or exercitiis spiritualibus;

8) Bl. 133-151 v: Anshelmus, Contemplacio in passionem Christi;

9) Bl. 152-176 v: Bernhardus, Meditationes de passione dei;

10) Bl. 177-189: Bernhardus, Contemplacio de planctu b. Virg.;

11) Bl. 189 v - 211 v: Nota regulas b. Marie virg.;

12) Bl. 211 v - 212 v: Exposicio brevis divine oracionis. (Dann 3 Bl. leer) ».

Il Dott. Neuscheler aggiunge: « Das ist aber nicht die Handschrift, die Puyol p. 394 beschreibt. Dieser verweist aut Cölestin Wolfsgrüber, *Giovanni Gersen* etc., 1880, p. 151. Dort heisst es: Cod. TUBINGENSIS, gehörig dem Wilhelmstift in Tübingen, ist ein Papier-Sammel-Codex, dessen einzelne Stücke von verschiedenen Händen herrühren.

Der erste Theil des Ms. enthält vier Nummern, von derselben sehr schönen Hand geschrieben, auf 68 beiderseits beschriebenen Blättern. Diese Nummern sind:

1) Alberti Magni, Tractatus de veris virtutibus; und

2) Alberti Magni, Speculum peccatoris,

3) Opusculum fratris dauid ad juuenem; endlich von pag. 53[a] ab:

4) Das erste Buch von der Imitatio Christi mit der Überschrift: *Tractatus Joannis Gersen abbatis*. Fin. pag. 68[a]: Etc. *Est finis huius tractatus scripti in concilio Basiliensi Anno domini M CCCC XXX III* ».

Questo codice imitazionistico TUBINGENSIS (Wilhelmsstift Gb 687), finora sconosciuto, ha due caratteri comuni al WIBLINGENSIS I: *a*) l'ordine irregolare dei capitoli del L. I, ossia capi 1, 12-25, 2-11; *b*) il testo: infatti, delle 47 varianti caratteristiche del WIBL. I (cfr. PUYOL, *Descriptions,* p. 430), esso ne ha 40.

Ma intanto, dov'è andato a finire il Wiblingensis I con la famosa intitolazione *Tractatus Ioannis Gersen abbatis*?

Il Dott. Neuscheler seppe pure che circa venticinque anni fa parecchi antichi mss. del Wilhelmsstift furono ceduti, parte alla biblioteca universitaria di Tubinga e parte alla Württemberghese di Stoccarda: ma da ricerche fatte presso le due biblioteche risulta che questo codice non c'è.

Mi sovviene a questo proposito un rilievo agrodolce del Puyol riguardante i dieci mss. SALTZBURGENSES (di Salisburgo): « Nella biblioteca di Vienna — egli dice — attualmente si trovano otto soltanto di tali mss., da cui però si può ricavare ben poco per la nostra controversia. Gli altri due erano stati esaminati con interesse dai Maurini, che avevano buon fiuto. Essi sono i soli che a Salisburgo si son lasciati perdere » (cfr. *Descriptions,* p. 363). Infatti il Saltzburgensis I, esaminato nel congresso dei paleografi parigini nel 1671, recava l'intitolazione: *De Imitatione Christi Joh. Gers.* ed era datato 1463; il Saltzburgensis II era stato dedicato dal copista all'abate Leonardo del convento di Salisburgo, morto nel 1433: il codice risultava quindi anteriore a quella data.

Il buon Tommaso Hemerken da Kempen risulta perciò piuttosto diligente copista e lettore assiduo anzichè autore dell'*Imitazione,* della quale egli, nelle sue operette ascetiche, riporta talora intere frasi alla lettera, che prende come temi di svolgimento per interi capitoli![10]

L'argomento ci porta così a entrare negli altri settori che rimangono da esaminare: criterio interno, critica testuale, testimonianze esterne o storiche, filologia.

III

Quanto al criterio interno, ricordo anzitutto la testimonianza già riferita di Tamizey de Larrocque sull'enorme differenza di stile e di contenuto tra i quattro libri dell'*Imitazione di Cristo* e gli altri opuscoli contenuti nell'Autografo del Kempis, anzi con tutte le operette kempisiane.

Il Pitigliani ci presenta un florilegio di brani delle opere di Kempis, che

10 Vedi per es. il tema « De amore solitudinis et silentii » del L. I, c. 20 dell'*Imitazione* com'è trattato nel *De disciplina claustralium,* c. VII: « De recommendacione celle et solitudinis ». Alle frasi imitazionistiche incisive e sobrie: « In cella inveniens quod foris saepius amittes. Cella continuata dulcescit, et male custodita taedium generat... In silentio et quiete proficit anima devota et discit abscondita Scripturarum... Melius est latere et sui curam agere, quam, se neglecto, signa facere » nell'operetta kempisiana corrisponde uno svolgimento di questi medesimi concetti, pedestre nello stile e prolisso nel contenuto. L'unica novità è un neologismo di poco buon gusto: « cellita » (non registrato dal Du Cange) per dire chi vive nella cella monacale.

mai più sarebbero uscite dalla penna dell'autore dell'*Imitazione*, tanto sono puerili (vedi: PITIGLIANI, *L'abate Giov. Gersenio*, pp. 83-91).

Eccone qualche esempio:

« Chi porge un libro di sacra lettura al prossimo, appresta un nappo del miglior vino alla bocca di Gesù. Chi vieta che si proferiscano parole oziose, scaccia gli insetti nauseanti dalla mensa di Gesù. Chi non vuole ascoltare mormorazioni e corregge quelli che parlano di cose disoneste, percuote coi bastoni e respinge dalla casa di Gesù un negro cane rabbioso » (*Hortulus rosarum*, c. XVII).

« I quali (Angeli) sono nominati anche rettamente uccelli del cielo, perchè col suono delle loro ali ci invitano a cantare » (*De disciplina claustralium*, c. VIII).

« Come il gallo, avanti di cantare, batte colle sue ali ed accita se stesso, così l'uomo virtuoso e il cristiano oratore, prima di gridare agli altri, devono correggere se stessi » (*Vallis liliorum*, c. XXI).

« Chi con dolci espressioni tempera il furore dell'adirato, unge con un favo, direi quasi, di miele, la lingua a un cane, perchè non si scagli contro qualche altro con le sue crudeli morsicature » (*Ivi*, c. XXIII).

« Tu (o Dio) sei la mia sala, la mia mensa, il mio cibo, la mia bevanda. Ogni cibo che non è cotto e apprestato da te, mi è insipido... Tu sei il mio talamo, il mio lettuccio, la mia pezzuola per asciugarmi, il lenzuolo da involgermi » (*Vallis liliorum*, c. XXVIII).

« In quel sommo monastero (del Cielo) dove è prescritto da quel supremo Abate (Dio) un silenzio perpetuo dal male, come tu (o Lucifero) non temesti di parlare?... Giustamente fosti espulso nè potesti rimanere, perchè rompesti il silenzio del celeste monastero » (*Sermo VIII ad Fratres*).

« M'istruì il Diletto, come la madre il pargolo, schiacciandomi le noci spirituali, mettendo nella mia bocca i frutti, perchè erano dolci a mangiare » (*Soliloquium animae*, c. XV).

« Ti lodo (o Dio), ma in questo come ti loderò? Se hai alcunchè di onore e di dolcezza, perchè mostri di volerlo perdere con questo fatto? L'ami tu l'anima, sì o no? Se l'ami, perchè fuggi, o mio Diletto? Se non l'ami, perchè prima la visitasti? Usi forse leggerezza andando e ritornando? » (*Ivi*, c. XIII).

« ... nel quale pelago (dell'Incarnazione) nuotano e rinuotano i pesci spirituali piccoli e grandi che prendesti nella rete della fede » (*Soliloquium animae*, c. XXV).

P. Pitigliani osserva ancora giustamente: « Togliendo le ripetizioni dello stesso soggetto, le operette kempisiane si ridurrebbero di due terzi, e sopprimendo quelle d'ogni opera, questa verrebbe ristretta d'un buon terzo » (*L'ab. Giovanni Gersenio*, p. 93).

Inoltre nell'*Imitazione* non v'è accenno alcuno all'esercizio metodico della meditazione, una delle innovazioni caratteristiche della « Devotio moderna »;[11]

[11] Cfr. L. I, c. 19 *De exercitiis boni religiosi* dove parla della rinnovazione dei voti (« propositum nostrum »), dell'esame di coscienza, delle feste dei Santi, delle penitenze corporali e del lavoro.

A proposito del lavoro dice: « Nunquam sis ex toto otiosus, sed aut legens, aut scribens, aut orans, aut meditans aut... laborans ». La meditazione di cui parla qui non è l'esercizio metodico quotidiano introdotto dalla « Devotio moderna » e divulgato da S. Ignazio, ma la riflessione e il raccoglimento della giornata intera.

non v'è cenno alla devozione alla Madonna, di cui sono invece riboccanti le operette di Kempis; vi sono due chiari accenni alla Comunione eucaristica sotto le due specie (L. IV, c. 4°, 4; e c. 12°, 3), caduta in disuso in Occidente fin dal sec. XIV e proibita tassativamente dal Concilio di Costanza (1415); inoltre il Papa Clemente XIV, nella sua lettera XII fa rilevare che l'autore dell'*Imitazione,* al c. 5° del L. IV, spiega il simbolismo della croce che il sacerdote porta sulla pianeta « ante se et retro ». Ora tale uso, come ha affermato Papa Ganganelli[12] e ha documentato il liturgista Rohault de Fleury nella sua opera magistrale *Instruments de la Messe,* « la pianeta dell'*Imitazione di Cristo* appartiene all'Italia e a un periodo remoto del medioevo »: tale uso non si riscontra nelle pianete medievali francesi e nordiche.

I Maurini notarono già che nella liturgia della Festa del Corpus Domini, composta da S. Tommaso d'Aquino, si trova un chiaro riferimento al v. 8 del c. 13° del medesimo L. IV dell'*Imitazione*: si tratta dell'antifona al Magnificat dei Primi Vespri « O quam suavis est, Domine, spiritus tuus... »; e il Puyol dimostra che la dipendenza è in tal senso, e non può essere in senso inverso (cfr. *L'auteur etc.,* pp. 265-266).

In questo campo bisogna certo muoversi con molta prudenza e con fine discernimento. Un vero abuso del criterio interno mi sembra che faccia il Debongnie (in « Revue d'Ascétique et Mystique », juillet-décembre 1940, pp. 261-262) per dimostrare che l'*Imitazione* dipende nei libri II-IV dall'*Horologium sapientiae* del B. Enrico Suso. Ecco un saggio dei luoghi paralleli delle due opere che, a suo parere, « montrent à l'évidence la mutuelle dépendance des deux écrivains ».

IMITATIO CHRISTI	HOROLOGIUM SAPIENTIAE
Quid sibi vult ista piissima dignatio et tam amicabilis invitatio?	*Quid* obsecro *sibi vult* tantus amor...?
Expansis in cruce *manibus* (Christus)	Sed nunc *expansis* in modum crucis *manibus*
Ego sum *puritatis amator*	Ille sponsus *liliorum amator*

Dov'è l'evidenza della mutua dipendenza dei due scrittori in queste frasi quanto mai ordinarie e usuali? Eppure il Debongnie non si perita di affermare: « Cet ensemble montre que l'auteur du Livre *De Sacramento* (il IV dell'*Imitazione*) avait lu l'*Horologium*, et probablement qu'il venait de le relire avant de se mettre à écrire ».

È proprio il caso di dire: *Ne quid nimis!* e *Qui nimis probat, nihil probat.*

12 *Lettere interessanti del Papa Clemente XIV*, pp. 76-79; E. Puyol, *L'auteur* etc., p. 271.

L'ambiente storico dell'*Imitazione,* quale ci appare fin dai primi capi del L. I, è un ambiente di alta cultura teologica, biblica e giuridica (cfr. pure L. III, capi 3°, 4°, 7°, 24°, 31°, 43°, 58°, 59°; L. IV, c. 18°).

Ora, la città di Vercelli, nel sec. XIII, aveva un complesso di scuole ecclesiastiche e religiose che attiravano professori e allievi da tutta Europa: S. Francesco d'Assisi vi mandò Antonio da Lisbona e Adamo di Marsh alla scuola di Tommaso Gallo; lo Studio Generale di Padova si trasportò quasi al completo a Vercelli nel 1228 per una scissione avvenuta tra i professori; e lo sciopero parigino del 1229 — come lo chiama il prof. Ermenegildo Bertola (« Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », 1951, n. II, pp. 146-57) — fu causa che parecchi professori dell'università passassero a Vercelli.

Qui infatti si dirige il B. Giordano di Sassonia per reclutare vocazioni per l'Ordine Domenicano, e trova, fra gli altri, Giovanni Garbella, divenuto poi dotto giurista e VI Maestro Generale dell'Ordine, venerato sotto il nome di B. Giovanni da Vercelli. A lui si riferirebbe l'accenno dell'*Imitazione* (L. III, c. 43°, che altri vogliono applicare ad Antonio da Padova) secondo un recente studio del Barone Dott. Giovanni Donna D'Oldenico su « Memorie Domenicane » (1951).

In questo centro di studi, emula della gloriosa abazia di S. Andrea, eccelleva quella benedettina di S. Stefano, fondata da S. Mauro verso la metà del sec. VI, allorchè sostò a Vercelli durante il suo viaggio verso Parigi. Decoro di questa scuola è dagli storici vercellesi considerato l'abate Giovanni Gersen, che resse l'abazia probabilmente tra il 1223 e il 1240.

Scrive infatti Mons. Romualdo Pastè nella sua pregiata monografia sull'abazia di S. Andrea: « Giovanni Scoto (lettore di Teologia verso il 904) e Giovanni Gersen formano con Tommaso Gallo il lustro di Vercelli nel medioevo » (p. 46).

Mentre l'abazia di S. Andrea, sempre protetta dagli imperatori tedeschi, sopravvisse alle vicende turbinose del medioevo e dell'evo moderno, quella di S. Stefano fu, per le avverse vicende storiche, letteralmente cancellata dalla faccia della terra; al suo posto Emanuele Filiberto costruì nel 1581 la cittadella, ora convertita in carcere giudiziario. La comunità benedettina era già venuta meno nel 1536, e Papa Paolo III aveva affidato l'abazia e la chiesa annessa ai Canonici Lateranensi, che a S. Andrea avevano sostituito i Vittorini nel 1460.

Ma, distrutta chiesa e abazia per costruirvi sul posto la cittadella, questo gruppo di Canonici fu trasferito a Susa, ove fu loro concessa un'antica badia agostiniana, ora pure distrutta. Dove andarono a finire i preziosi archivi e la biblioteca dell'antichissima abazia di S. Stefano? Non lo sappiamo. Gli archivi di Stato ben poco conservano di tali tesori.

Perciò ho detto che Gersen vi fu abate *probabilmente* tra il 1223 e il 1240. Abbiamo infatti documenti che ci danno il nome di abati precedenti e seguenti, ma di questo periodo abbiamo solo qualche pergamena, in cui si fa cenno di « Abbas S. Stephani vercellensis », senza nominarlo.

Ecco perchè i kempisti menano vanto e affermano: Gersen non è mai esistito!

Certo neppure a Cavaglià, sua terra d'origine — dove è viva la tradizione del suo nome e della sua personalità, dove si indica al forestiero con orgoglio la sua casa natia e la pietra presso il focolare, ove sedeva a conversare e studiare nei suoi anni giovanili — noi possiamo trovare l'atto di nascita e di battesimo: non l'abbiamo neppure di Kempis, del quale i kempisti non sanno dirci se nacque nel 1379 o nel 1380. Tali documenti d'anagrafe, si sa che ebbero inizio dopo il Concilio di Trento.

Abbiamo però attestazioni sicure che la famiglia Gersen o Gessen ebbe stanza a Cavaglià fin dal sec. XIII. In seguito la fonetica del nome subì, come per tanti altri nomi, successive mutazioni, sicchè nell'elenco dei Consoli di Cavaglià troviamo nell'anno 1657 un *Garsono Giovanni Antonio,* e fino all'inizio di questo secolo si ebbero famiglie col nome *Garzoni*. E che tale nome non sia esotico, ma nostrano, ce ne fa fede una pergamena dell'abazia di S. Andrea, ora alla Biblioteca Reale di Torino (Pergamene Patrie, sec. XIII, n. 6, fol. 7 r), che all'anno 1283, tra i vassalli dell'abazia elenca in Alice (a pochi Km. da Cavaglià) un *Petrus Gaxenus;* e un'altra dell'Archivio Mauriziano (Cartella Rivoli, I. I), invano cercata ai suoi tempi dal Cibrario, che ci presenta un *Giovanni Gerso,* frate antoniano, fondatore nel 1181 a S. Antonio di Ranverso (tra Avigliana e Rivoli) di un ospedale, con magnifica chiesa annessa, per la cura del morbo detto « fuoco sacro » o « fuoco di S. Antonio ».

Certo, la personalità dell'abate di S. Stefano, contemporaneo di Tommaso Gallo, dovrà essere ricostruita pazientemente con indagini d'archivio, forse anche di case private e di archivi esteri.

Un'uguale sorte di quella di S. Stefano ebbe la biblioteca dell'abazia di Fruttuaria, centro di Riforma Benedettina, da cui dipendeva il Priorato di S. Vincenzo di Cavaglià. Narra il Bestonso che, nel passaggio delle truppe napoleoniche alla fine del sec. XVIII, « la ricca biblioteca, gettata giù dall'alto sul selciato d'un cortile, quindi messa sopra carri da contadini, mentre si credeva avviata a Torino, disperdevasi nel cammino e più non se ne seppe nulla » (*L'abazia di Fruttuaria,* Ivrea, 1881, p. 14). Non per niente molti codici italiani si trovano dispersi nelle biblioteche di Francia, d'Inghilterra e del Belgio, e lo stesso codice De Advocatis fu ritrovato a Parigi dal De Gregory nell'ottocento.

Se il settore storico è il punto debole della tesi gerseniana, il motivo è quindi lampante. Le testimonianze in favore di Kempis quale autore dell'*Imitazione* invece abbondano, ma tutte fondate sull'equivoco della famosa sottoscrizione del suo autografo; taluna di esse evidentemente interpolata, altre incerte o indirette. Quel che è certo, è che nessuna copia dell'*Imitazione,* delle tante fatte fra il 1420 e il 1440, in Italia, Svizzera, Austria, Germania, Inghilterra e Paesi Bassi reca il nome del Kempis, e che le prime edizioni delle sue opere (Ketelaer, 1472-73 a Utrecht; Danhauser, 1473 e poi a Utrecht, 1474) non comprendono l'*Imitazione*.

Solo vent'anni dopo, nel 1494, vi è inclusa ad opera del Pirkamer, Priore della certosa di Norimberga e poi Provinciale, kempista fervente, che brigò per far togliere dai mss. certosini le varie attribuzioni che recavano, sostituendole col nome del suo candidato favorito. Del resto, P. Pitigliani e P. Bonardi hanno confutato egregiamente tali pretese testimonianze storiche in favore di Kempis. Quanto all'incunabulo Zainer, senza data, i Maurini hanno dimostrato che non c'è base sufficiente per datarlo anteriormente al 1474-75. Il primo incunabulo datato che reca il nome Kempis è quello di Martin Flach (Ulma, 1487).

Ancora nel 1568 usciva a Venezia un volume dal titolo *Opera spirituale del Rev. P. D. Tomasso Malleolo da Chempis,* che riuniva tutte le sue principali opere ascetiche tradotte in italiano, senza l'*Imitazione*.

Così pure un'edizione giuntina in latino del 1576, nella cui prefazione è detto che il capolavoro di Kempis è il *Soliloquium animae*.

Si dirà che siamo in Italia, dove l'*Imitazione* era attribuita a Gersen o a Gersone. Sia pure: ma in Italia nel '500 si conosceva, si leggeva e si traduceva il Kempis, il vero Kempis. Noi potremmo del resto obiettare che in Olanda non si conosceva il Gersen, che l'*Imitazione* vi era giunta anonima, ed anonima è anche nel ms. kempense.

Tocchiamo ora brevemente degli apporti della critica testuale e della filologia.

Il principe della critica testuale dell'*Imitazione* è ancor oggi il Puyol. Huijben e Debongnie sono costretti ad ammettere che « i materiali accumulati dal Puyol (che ha lavorato sopra 66 mss. o incunaboli) conservano il loro valore. Le sue classificazioni [dei mss.] in specie, genere e classi, si verificano quando le si applica a mss. ignorati o trascurati da lui » (p. 196).

Nonostante ciò, essi preferiscono seguire un altro metodo di classificazione, quello di Udny Yule, che il Delaissé ci presenta come uno « specialista della statistica », il quale « in un articolo di alta matematica dimostra che, se si fanno dei raggruppamenti di testi quali li ha stabiliti il Puyol, si deve concludere all'origine nordica e non italiana dell'opera » (p. 131).

Huijben e Debongnie si mettono dunque all'opera per capovolgere radicalmente la classificazione del Puyol, « ispirandosi — essi dicono — ai metodi di Yule, senza però applicarli nella loro minuziosa e fastidiosa integralità » (p. 290). Anche P. Villoslada, nella sua recensione su « Gregorianum » già accennata, aveva trovato ostico questo metodo, confessando candidamente: « A veces bajan los autores a tan pequeños detalles en el análisis del texto y en la filiación de los manuscritos, que su lectura se hace dificil y solamente abordable a los estudiosos que se interesen por el tema » (1958, IV, p. 800).

In altre parole: qui bisogna fare un atto di fede e rinunziare a capirci. Il principio della nuova classificazione matematico-statistica è basato — chi lo crederebbe? — sulla musica. Lo Yule ha trovato alcuni mss. britannici, di origine certosina, che intitolano l'Imitazione *De musica ecclesiastica;* e pensa che tale

titolo voglia mettere in risalto, quale elemento fondamentale dell'*Imitazione*, il ritmo della frase che nei quattro libri spesseggia, una specie di musicalità del periodo, che i kempisti amano denominare *rigmus*, e di cui avrebbe dato le norme un autore della « Devotio moderna », Arnoldo di Rotterdam.

Il canone fondamentale di Yule è dunque: « Il disordine non può creare l'ordine. Le negligenze accumulate dai copisti non possono portare a quelle belle assonanze e simmetrie bilanciate che si ammirano nell'*Imitazione* » (cfr. H.-D., *op. cit.*, p. 201).

Posto il principio — che fa colpo perchè ha tutta l'aria d'uno *slogan* — si può lasciar campo libero all'orecchio e alla fantasia... musicale e, col compiacente sussidio della matematica e della statistica, costruire nei più « minuziosi e fastidiosi particolari » una nuova e geniale classificazione dei mss. imitazionistici. È quello che fanno i due egregi autori per 33 pagine, divertentissime per chi sa cos'è critica testuale, ma che han fatto fare il niffolo a P. Villoslada.

Se lo Yule si fosse preso la briga di leggere coscienziosamente la descrizione dei mss. fatta coscienziosamente dal Puyol, si sarebbe certo imbattuto nel BRITANICUS VI, il quale, prima del titolo famoso reca una strana e grande miniatura, che occupa tutta la prima pagina e che noi oggi diremmo *caricatura*: c'è dipinto un Papa, con la tiara, che suona l'organo; un Cardinale che tira i mantici; e due vescovi, in pianeta, mitra e pastorale, che cantano davanti ad un libro aperto.

Puyol osserva che gli altri sette mss. che hanno il titolo *De musica ecclesiastica* sono tutti di origine certosina, e si domanda: « È la miniatura che ha dato origine al titolo o viceversa? ».

Invece di affrontare l'elegante questione, mi pare logico dire: Poveri certosini! Avevano ben diritto di divertirsi un po' anche loro nella dura solitudine del prolungato silenzio, e di fare qualche bella caricatura sui mss. che copiavano, senza però uscire dall'ambiente della... clausura papale.

Il *rigmus* e la prosa ritmata, fiorita di rime, di assonanze e di parallelismi, l'abbiamo già nell'alto medioevo. Chi legge le opere del B. Oglerio da Trino,[13] discepolo immediato di S. Bernardo e abate di Lucedio, trova che la concitazione con cui descrive, per es., la passione di Gesù, non solo dà un andamento ritmico alla sua prosa, ma gli fa scrivere, senza che se ne accorga, delle serie di esametri e pentametri. E certe pagine di Seneca morale non sono forse caratterizzate dallo stesso ritmo musicale dell'*Imitazione*? Notiamo che Seneca è uno dei rari autori citati nell'*Imitazione*.

Un'ultima osservazione. Accanto a frasi ritmate, nell'*Imitazione* noi troviamo pure lunghi brani pedestri nella costruzione del periodo, benchè non siano tali per il contenuto. E allora, dove va a finire la critica testuale matematico-statistico-musicale?

[13] B. Ogerii, *Tractatus in laudibus sancte Dei Genitricis* e *Exposicio super Evangelium in Cena Domini*, cura et studio J. B. Adrianii, Augustae Taurinorum, 1873.

Qui Yule può ben aiutare il Cardinale a tirare i mantici, ma... l'organo non suona, e la musica non viene fuori.

Il sistema testuale del Puyol è quello che resiste ad ogni critica dei competenti. Prendendolo per base e integrandolo coi suoi ritrovamenti, P. Pitigliani formula così le linee maestre della classificazione dei mss. imitazionistici.

Anzitutto s'impone una divisione in due grandi classi: quelli del testo italiano e quelli del testo transalpino.

Il testo **italiano** si suddivide in tre recensioni: *primitiva* (basata sul De Advocatis e sul Vicetinus), *revisionata* (rappresentata soprattutto dall'Aronensis), *evoluta* (il cui ms. tipo è il Justinianus).

Il testo **transalpino,** derivato da quello italiano revisionato, si suddivide in due recensioni: la *mellicense* e la *certosina:* da quest'ultima deriva la recensione *olandese,* che risulta così di quarto grado, ma che ha dato origine alle edizioni nordiche e per esse al « textus receptus » odierno, mentre dalla recensione italiana evoluta del Justinianus derivarono le edizioni italiane e francesi del sec. XVI.

Do qui lo schema di genealogia dei mss. secondo le conclusioni del Pitigliani.

Sec. XIII — Testo originale (perduto)

↓

Sec. XIV — Recensione primitiva italiana (Ap)

(ADVOCATIS, GEORGIANUS, VICETINUS, ESTENSIS, CAVENSIS, ANGELICANUS)

↓

Sec. XIV — Recensione italiana revisionata (Ar)

(ARONENSIS, RAVENNATIS, PECULIANUS, RHODIGINUS, RETOBIENSIS, etc.)

Sec. XV	Rec. ital. evoluta (Ae)	Rec. mellicense	Rec. certosina
	JUSTINIANUS MANTUANUS PARMENSIS VERONENSIS etc.	MELLICENSIS I e II BASILEENSIS I WIBLINGENSIS WEINGERTENSIS etc.	AVENIONENSIS I e II BRERENSIS LEBEUF COELESTINORUM etc.
			↓ Rec. olandese
Sec. XV			GAESDONCKENSIS GRAMMONTENSIS THEVENOTIANUS KEMPENSIS
Sec. XVI	Testo volgato impresso in Italia e Francia		Testo volgato impresso nei paesi nordici, poi prevalso nel sec. XVIII

NB. - Tra il testo italiano revisionato (Ar) e quello evoluto (Ae) il Pitigliani colloca anche una recensione intermedia rappresentata dai mss. BOBBIENSIS, VATICANUS, PANORMITANUS, PAPIENSIS, FLORENTINUS I, CHIGIANUS, VERCELLENSIS.

Aggiungo lo schema genealogico più complesso del Puyol, sostanzialmente concordante con quello del Pitigliani. I codici qui elencati sono soltanto quelli *tipici* delle varie recensioni.

Classi — **A** (Mss. italiani) — **B** (Mss. transalpini)

Generi — **F** — **G** — **H** — **I** — **K**

Specie

a
1) Aronensis
2) Ravennatis

b
1) Angelicanus
2) Cavensis

c
1) De Advocatis
2) Estensis
3) Georgianus

d
1) Bobbiensis
2) Panormitanus
3) Vaticanus

e
1) Chigianus
2) Florentinus I
3) Papiensis
4) Venetus (Inc. di Venezia 1483)

f
1) Mantuanus I
2) Parmensis

g
1) Justinianus
2) Sangermanens.

h
1) Capponianus
2) Marcianus

i
1) Patavinus I
2) Veronensis

m
1) Allatianus
2) Indersdorf III
3) Mellicensis II
4) Mellicensis I
5) Palatinus II
6) Saltzburgenses
7) Burani
8) Avenionens. III

n
1) Indersdorf. I
2) Weihenstephan.
3) Weingartenses
4) Incun. Zainer

o
1) Mazarinaeus
2) Palatinus I

p
1) Avenionensis II
2) Palatinus III
3) Bambergensis
4) Paduanus

q
1) Rebdorfenses
2) Parisiensis I

r
1) Avenionensis I
2) Coelestinorum
3) Lebeuf
4) Prepensis

s
1) Gaesdonckensis
2) *Kempensis*
3) Grammontensis
4) Thevenotianus
5) Afflighemensis

u
1) Avenionensis II
2) Parisiensis II
3) Parisiensis III

v
1) Nicolaitanus
2) Ochsenhausanus

CLASSE IBRIDA

Specie **1** (A-B)
1) Blesensis
2) Parcensis II
3) Slusianus

x (varia)
1) Metensis I
2) Metensis II
3) Parcensis I
4) Parcensis III
5) Stamparum

y (I-K)
1) Abbatisvill.
2) Altempis.
3) Delamare

Per venire al concreto, darò un esempio evidentissimo. Al c. 57° del L. III l'autore esorta a non lasciarsi scoraggiare dalle contrarietà e neppure dalla nostra stessa fragilità, e scrive (cito il testo di Kempis): « *Attende magnam fragilitatem tuam: quam saepius experiris in modicis obiectis. Tamen pro salute tua ista fiunt: cum haec et similia contingunt. Pone ut melius nosti, ex corde; et si te tetigit: non tamen deiciat nec diu implicet* ».

Le prime due frasi sono assai chiare: « Tieni conto della tua grande fragilità, che spesso hai dovuto esperimentare [anche] nelle piccole cose. È per tuo bene però che questi e simili fatti accadono ». L'ultima frase invece è oscura assai e refrattaria ad ogni traduzione che abbia senso; perchè dal plurale *haec et similia* si passa repentinamente al singolare, senza cambiare soggetto: *et si te tetigit*. Devo dire sinceramente che anche l'Aronensis ha questa lezione.

I coniugi Kern (cfr. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1950, pp. 331-39) proposero un rimaneggiamento del testo, aggiungendo il soggetto

tribulatio (che si trova per es. nel Mellicensis II) al verbo *tetigit*. Ma c'è ancora il *pone... ex corde,* formula ambigua, che il Delaissé propone di tradurre « togliti dal cuore [queste cose preoccupanti] ». Se noi, invece di proporre rimaneggiamenti arbitrari, apriamo il venerando codice De Advocatis, troveremo la giusta soluzione, che ci toglie ogni perplessità. Eccola: « *Attende magnam fragilitatem tuam quam saepe experiris in modicis obiectis: tamen pro salute tua ista fiunt. Cum haec et similia contingunt, pone* **te,** *ut melius nosti, ex corde; et si* **tetigerit tribulatio,** *non tamen deiciat nec diu implicet* ». Ed ecco l'antico volgarizzamento italiano pubblicato dal Torri e ritenuto del sec. XIV: « Considera la tua grande fragilitade, la quale spesse volte tu esperimenti nelle piccole cose avverse: niente di meno queste conferiscono alla tua salute. Quando queste e simili cose avvengono, affrontale col coraggio [letteralmente: *mettiti di cuore*], come meglio tu sai; e se pur ti tocca alcuno affanno, non ti vinca però, e non ti tegna lungamente occupato ».

I Kern hanno ragione. Un copista (o dell'Aronensis o ancora anteriore) aveva lasciato cadere una paroletta molto importante, « te », che dà il senso giusto a « pone... ex corde »; inoltre con errata punteggiatura aveva spezzato malamente la frase, aveva mutato il verbo « tetigerit » (esatto nel buon latino) con « tetigit », producendo una brutta allitterazione (*te tetigit*), e aveva pure dimenticato nella penna il suo soggetto « tribulatio », che i Kern con giusta intuizione proposero di aggiungere al testo kempense.

Ed ecco un saggio più ampio del testo del codice DE ADVOCATIS, confrontato con l'ARONENSIS e col KEMPENSIS. Ho scelto il c. 1° del L. I, perchè caratteristico per vari aspetti, e perchè il L. I è quello che fu più trascritto e subì quindi il maggior numero di varianti. Metterò di fronte i due testi italiani tratti dai rispettivi codici; sotto, quello olandese nell'ediz. Delaissé.

DE ADVOCATIS

Incipit libellus d'imitatione christi et *contemptu mundi omniumque eius vanitatum* Capitulum primum.

1) Qui sequitur me non ambulat in tenebris dicit dominus.

Hec sunt verb*i* christi quibus ammonemur quatenus uitam eius et mores imitemur, si volumus veraciter illuminari, et ab omni cecitate cordis liberari.

Summum igitur studium nostrum sit in uita yesu meditari.

2) Doctrina eius omnes doctrinas sanctorum precellit, et qui spiritum haberet absconditum ibi manna inueniret.

ARONENSIS

Incipit libellus de ymitatione christi et *contemptu omnium vanitatum mundi.* Capitulum primum.

1) Qui sequitur me non ambulat in tenebris, dicit dominus.

2) Hec sunt verba christi quibus ammonemur quatenus uitam eius et mores ymitemur, si volumus veraciter illuminari et ab omni cecitate cordis liberari.

3) Summum igitur studium nostrum sit in uita yhesu meditari.

4) Doctrina eius omnes doctrinas sanctorum precellit et qui spiritum *eius* haberet absconditum ibi manna inueniret.

Sed contingit quod multi ex frequenti *auditu* euangelij paruum desiderium sentiunt, quia spiritum christi non habent.

Qui autem uult plene et sapide uerba christi intelligere, oportet ut totam uitam suam illi studeat conformare.

3) Quid prodest tibi alta de trinitate desputare si careas humilitate unde despliceas trinitati?

Uere alta uerba non faciunt sanctum et iustum sed uirtuosa uita efficit deo carum.

Opto magis sentire compunctionem quam scire diffinitionem.

Si scires totam bibliam, et omnium philosophorum dicta quid totum prodesset, sine caritate et gratia?

Uanitas uanitatum et omnia uanitas preter amare deum et illi soli seruire.

Ista est summa sapientia per contemptum mondi tendere *ad regna celestia*.

4) Uanitas igitur est diuitias perituras querere, et in illis sperare.

Uanitas quoque est honores ambire, et in altum se extollere.

Uanitas est carnis desideria sequi et illud desiderare unde postmodum grauiter oportet puniri.

Uanitas est longam uitam optare, et de bona uita modicum curare.

Uanitas est presentem uitam solum attendere et que futura sunt non preuidere.

Uanitas est diligere quod cum omni celeritate transit et illuc non festinare ubi sempiternum manet gaudium.

5)

Stude ergo cor tuum ab amore uisibilium abstrahere, et ad inuisibilia te transferre: nam sequentes suam sensualitatem maculant conscientiam et perdunt dei gratiam.

5) Sed contingit quod multi ex frequenti *auditione* euangelii paruum desiderium sentiunt, quia spiritum christi non habent.

6) Qui autem uult plene et sapide christi uerba intelligere oportet ut totam uitam suam illi studeat conformare.

7) Quid prodest alta de trinitate disputare si careas humilitate unde displiceas trinitati?

8) Uere alta uerba non faciunt sanctum et iustum, sed uirtuosa uita efficit deo carum.

9) *Oportet* magis sentire compunctionem quam scire *eius* diffinitionem.

10) Si scires totam bibliam et omnium philosophorum dicta quid totum prodesset sine caritate et gratia?

11) Uanitas uanitatum et omnia uanitas preter amare deum et illi soli seruire.

12) Ista est summa sapientia per contemptum mundi tendere *ad celestia regna*.

13) Uanitas igitur est diuitias perituras querere et in illis sperare.

14) Uanitas quoque est honores ambire et in altum se extollere.

15) Uanitas est carnis desideria sequi et illud desiderare unde postmodum grauiter *punitur*.

16) Uanitas est longam uitam *sperare uel optare*, et de bona uita modicum curare.

17) Uanitas est presentem uitam solum attendere et que futura sunt non preuidere.

18) Uanitas est di*lli*gere quod cum omni celeritate transit et illuc non festinare ubi sempiternum *gaudium est*.

19) Memento illius frequenter prouerbij, quod non *satiabitur* oculus uisu nec auris impletur auditu.

20) Stude ergo cor tuum ab amore uisibilium abstrahere, et ad inuisibilia te transferre.

21) Nam sequentes suam sensualitatem maculant conscienciam et perdunt dei gratiam.

KEMPENSIS

De Imitacione christi et contemptu omnium vanitatum mundi. Capitulum I.

1) *Qui sequitur me non ambulat in tenebris: dicit dominus.* Hec sunt verba christi quibus ammonemur, quatenus vitam eius et mores imitemur: si *velimus* veraciter illuminari et ab omni cecitate cordis liberari. Summum igitur studium nostrum sit: in vita ihesu *christi* meditari.

2) Doctrina *christi* omnes doctrinas sanctorum precellit; et qui spiritum haberet: absconditum ibi manna inueniret. Sed contingit quod multi ex frequenti auditu euangelii paruum desiderium senciunt: quia spiritum christi non habent. Qui autem vvlt plene et sapide christi verba intelligere: oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare.

3) Quid prodest tibi alta de trinitate disputare; si careas humilitate unde displiceas trinitati? Vere alta verba non faciunt sanctum et iustum: sed virtuosa vita efficit deo carum. Opto magis sentire compunctionem: quam scire *eius* diffinicionem.

Si scires totam bibliam *exterius* et omnium philosophorum dicta; quid totum prodesset sine caritate *dei* et gratia? Vanitas vanitatum et omnia vanitas: preter amare deum, et illi soli seruire. Ista est summa sapiencia: per contemptum mundi tendere ad regna celestia.

4) Vanitas igitur est divicias perituras querere: et in illis sperare. Vanitas quoque est honores ambire: et in altum *statum* se extollere. Vanitas est carnis desideria sequi: et illud desiderare vnde postmodum grauiter oportet puniri. Vanitas est longam vitam optare: et de bona vita *parum* curare. Vanitas est presentem vitam solum attendere: et que futura sunt non preuidere. Vanitas est diligere quod cum omni celeritate transit: et *illic* non festinare vbi sempiternum *gaudium manet.*

5) Memento frequenter illius prouerbii; quia non saciatur oculus visu: nec auris impletur auditu. Stude ergo cor tuum ab amore visibilium abstrahere: et ad invisibilia te transferre. Nam sequentes suam sensualitatem maculant conscienciam: et perdunt dei graciam.

NB. - La numerazione dei paragrafi è quella del Sommalius; la numerazione dei versetti è quella del Puyol, basata sul testo dell'ARONENSIS.

OSSERVAZIONI

A) Ortografia. — Il DE ADV., in questo c. 1°, presenta quattro errori d'ortografia: *uerbi, desputare, despliceas, mondi;* l'ARON. ne ha uno solo: *dilligere;* il KEMP. non ne ha, ma vi spesseggiano i *c* in luogo di *t,* anche in parole che abitualmente non hanno la doppia grafia: *senciunt, diffinicionem, sapiencia, saciatur, consciencia, graciam.* Teniamo però presente l'osservazione di Puyol che « testo corretto » e « testo primitivo » non si equivalgono sempre (cfr. *Paléographie etc.,* pp. 303-304): questo è certo almeno riguardo all'ortografia, che dipende più che altro dall'attenzione del copista.

B) Punteggiatura. — Nel DE ADV. e nell'ARON. si trova il tipo primitivo di punteggiatura a due segni: la *virgola* (rappresentata per lo più da una sbarretta obliqua) e il *punto*. Si trova pure il punto interrogativo, collocato trasversalmente e annesso all'ultima lettera della frase. Non si ha traccia invece del punto esclamativo (introdottosi solo nel sec. XV) nè di punto e virgola, nè di due punti.

I due punti si trovano già nel CAV., SANG., BOBB., GEORG., SLUS., benchè usati senza regola costante; questi mss. hanno perciò la punteggiatura a tre segni.

Il KEMP. ha una punteggiatura ancora più complicata, ossia a quattro segni: la *virgola*, il *punto e virgola* (clivis o flexis), i *due punti* (metron), il *punto finale*. Questo tipo di punteggiatura, secondo il Puyol, è di origine certosina e deriva dalla divisione musicale dei testi liturgici. I Certosini l'adottarono poi per tutti i loro manoscritti. Ciò conferma che la recensione kempense dell'*Imitazione* deriva e dipende da quella certosina, ed è quindi di quarto grado.

C) Varianti. — Il titolo del c. 1°, che troviamo nel DE ADV., è suffragato — oltrechè dall'autorevole MANTUANUS I — dal testo del v. 12: *per contemptum mundi tendere ad regna celestia*.

v. 2 — Il KEMP. (con la maggioranza dei mss.) ha: *si velimus*, invece di *si volumus* (che si trova in sei mss. ital. e quattro francesi). La seconda forma è grammaticalmente più giusta, trattandosi della protasi del periodo ipotetico di primo grado (ossia della realtà) che vuole l'indicativo.

Ricordiamo a questo proposito l'affermazione del Puyol: « Un texte primitif peut n'être connu que par une ou deux copies; un texte corrumpu peut être représenté par des centaines d'exemplaires » (*Variantes*, p. 18).

v. 3 — KEMP. ha: *Doctrina christi* invece di *Doctrina eius;* ma avendo esso già aggiunto il nome « christi » nel versetto precedente, al semplice « yesu » di ADV. e ARON., ne risulta una ripetizione sgradevole.

v. 5 — ARON. a *spiritum* aggiunge il pronome *eius*, alterando illogicamente il senso della frase. Infatti, la parola « spiritus », nel Dizionario del Georges, ha come primo senso traslato: spirito nobile, pensieri alti, mente, altezza di sentimento, ecc. L'A. qui voleva dire soltanto che chi ha dello spirito (nel senso che noi diciamo *uomo di spirito*, ossia intelligente, penetrante; *motto di spirito* — cfr. il francese *spirituel*) nella dottrina di Cristo può trovare una manna nascosta. Pretendere che, prima di accostarsi a tale dottrina, già si abbia lo spirito di Cristo, è pretendere cosa assurda.

Qui il KEMP. è d'accordo col DE ADV.; così pure al v. 6, dove ARON. e RAV. soli hanno: *auditione*, invece della lezione comune: *auditu*.

v. 9 — ARON. e RAV. hanno: *Oportet*, invece di *Opto* (dei più) o di *Opta* (di alcuni mss.). ARON. e KEMP. hanno: *eius diffinitionem*, dove DE ADV. ha solo: *diffinitionem*.

v. 10 — KEMP. ha: *Si scires... exterius*, invece di *Si scires totam bibliam*, di tutti i mss. ital. primitivi e revisionati (Ap e Ar) e dei Volgarizzamenti antichi Veneto, Toscano e Padovano, nonchè dei transalpini DELAMARE, CLAROMONTANUS, GUELFERBYTANUS, GOTTWEIGENSIS III, SCHYRENSIS. Si tratta del preteso neerlandismo, da tradursi: *se sapessi a memoria*.

Il Volgarizzamento Bolognese antico lo traduce invece: *quanto alla scorza di*

fuori. Esso riproduce il testo italiano intermedio fra il revisionato (Ar) e l'evoluto (Ae) dei mss. CHIGIANUS, FLORENTINUS, PAPIENSIS, Incunabulo di Venezia 1483; quindi l'aggiunta può esser stata fatta anche in Italia. Anche la versione spagnola del Nieremberg lo traduce: *a la letra*. E pensare che lo Spitzen affermava che questo idiotismo « basta da solo a rendere impossibile l'ipotesi che un Italiano sia stato l'autore dell'*Imitazione* »![14]

KEMP. a *caritate* aggiunge *dei* (caritate dei) invece del semplice *caritate* come nei mss. primitivi italiani. L'aggiunta si trova pure nei suddetti mss. ital. intermedi e in altri italiani e transalpini. Puyol lo chiamerebbe « texte farci ».

v. 14 — Dove DE ADV. e ARON. con tutti gli altri mss. hanno: *in altum se extollere*, KEMP. e GAESDONCKENSIS (scritto quattordici anni prima del KEMP.) hanno: *in altum statum*. Nel KEMP. anzi la parola « statum » si trova scritta sopra la linea in inchiostro rosso. Il fatto richiama le parole del Puyol: « Le ms. de Kempis n'est pas ingénu: il a été vu et revu, soit par Kempis, soit par une série de correcteurs, qui ont surchargé le texte et les marges de retouches » (*Variantes*, p. 92). Altro « texte farci ».

L'aggiunta è perfettamente inutile. Puyol rimanda ad altri due passi paralleli del L. III, cioè c. 5°, v. 27: « sequar et dilectum meum in altum »; e c. 7°, v. 1: « nec in altum te efferre ».

v. 15 — ARON. ha: *punitur*, invece di *oportet puniri* di DE ADV., KEMP. (coi più). È un errore di sintassi, giacchè la prima parte della frase è impersonale.

v. 16 — ARON. e RAV. (con altri quattro mss. ital. e due francesi) ha: *sperare vel optare* invece del solo *optare*. Si tratta di un caso d'incertezza e titubanza del copista, che non riuscì a decifrare il suo modello più antico. Il fatto si ripete altre volte nei codici ARON. e RAV. (dai quali poi passò a pochi altri mss.).

KEMP. (coi più) ha: *parum curare*, invece di *modicum curare* dei più antichi mss. ital.

v. 18 - KEMP. (coi più) ha: *illic* non festinare (lezione grammaticalmente errata) invece di *illuc* di ADV. ARON. RAV. EST. BOBB. VERON. e altri otto mss. transalpini, più i due celebri incunabuli, Zainer e di Venezia 1483.

La frase: *manet gaudium*, propria del DE ADV., è ottima come « cursus »; ARON. e RAV. hanno: *gaudium est;* gli altri: *gaudium manet*.

v. 19 — Questo versetto (che riproduce a senso il passo biblico: « *Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur* » - *Eccl.* I, 8) manca in De ADV., EST. e VOLG. BOLOGNESE.

Ricordiamo l'avviso del Puyol a riguardo dei testi interpolati e infarciti, che egli ritiene secondari, non primitivi, « les copistes et les récenseurs procédant de préférence par additions, plus que par retrancements » (*Variantes*, p. 95).

Nel KEMP. abbiamo un altro chiaro esempio d'interpolazione (aggiunta nel margine inferiore) al L. I, c. 23°, v. 28: *nunc sunt dies salutis: nunc tempus acceptabile*. È un testo di S. Paolo riferito ad orecchio (il vero testo è « Ecce nunc tempus accepta-

[14] Noto ancora che l'avv. *exterius*, oltre a non essere affatto necessario, è anche mal collocato. Avrebbe dovuto esser posto prima di « totam bibliam », in modo da riferirsi anche a « philosophorum dicta »: infatti dopo è detto: « quid *totum* prodesset sine caritate et gratia? ». Inoltre, anche se uno sapesse *interius* (cioè penetrandone l'intimo senso) *totam bibliam*, gli si potrebbe sempre dire: « quid totum prodesset sine caritate et gratia? ».

bile, ecce nunc dies salutis » - 2 *Cor.* VI, 2). Esso non si trova nei mss. italiani Ap e Ar, e neppure nel Taurinensis; ma solo nel genere transalpino K (eccetto il Grammontensis) e negli ibridi y, x 2.

A questo proposito Huijben-Debongnie scrivono: « Un autre critère capital est dans les omissions. Le texte qui a des omissions ne peut être l'origine du texte complet, le moins n'engendre pas le plus. Or l'aronensis et les mss. de sa famille ont l'omission de c. 23, v. 28 » (p. 351).

È facile rispondere che a copisti conventuali veniva spontaneo interpolare frasi scritturali che ricorrevano all'orecchio; ma ciò alcune volte non era fatto intelligentemente; e in tal caso è facile al critico discernere la pezza malamente cucita sul vestito, come qui, dove l'aggiunta del testo scritturale interrompe e turba l'ordine del ragionamento.

Potrei anche rispondere « ad hominem » che nel KEMP., al L. II, c. 11°, v. 10, v'era la frase: *Et si ihesus vellet quod irent in infernum, ibi quoque contenti essent nec minus eum amarent;* frase che fu poi abrasa (forse da qualche revisore) per la sua stranezza ed eterodossia. Qui abbiamo... il più che genera il meno.[15]

Al contrario, nel L. I, c. 13°, v. 22, la citazione del distico di Ovidio nel KEMP. è monca e senza senso (come già osservano i paleografi parigini nel 1671): *Principiis obsta: sero medicina paratur,* mentre nei mss. italiani (tranne alcuni) il distico è completato dal suo pentametro: *cum mala per longas invaluere moras.* Il DE ADV. qui è d'accordo col KEMP.: quindi nè l'uno nè l'altro, in questo versetto, rappresentano il testo originale.

Conclusione. — Il DE ADVOCATIS, tranne gli evidenti errori d'ortografia dovuti a distrazione del copista, si presenta con tutti i caratteri paleografici e testuali d'un codice primitivo, benchè non originale; l'ARONENSIS invece accusa già una prima revisione del testo. Quanto al KEMPENSIS, ecco ciò che scrive il Puyol (*Paléographie etc.,* pp. 248-250):

« On a prétendu que, dans le ms. de Kempis, on trouve trace de la spontanéité d'un auteur qui corrige son œuvre. Lorsque Kempis s'écarte de son modèle, c'est pour bouleverser l'ordre des livres, ou pour introduire une interpolation manifestement quiétiste, ou pour laisser glisser des leçons vicieuses.

Heureusement que Kempis ne paraît avoir eu le génie novateur. Il s'est borné à des fort rares modifications. Sont-ce même des mutations voulues? Ne seraient-ce pas des simples inadvertances?... Il n'est pas possible de considérer Kempis... pas même come le réviseur de l'Espèce *s.* Il n'est qu'un copiste qui, loin d'améliorer le texte en quelque manière, n'est parvenu qu'à le dépraver...

Dans la première partie de sa copie, Kempis a donc suivi le type de GRAMMONTENSIS; dans la dernière, le type de GAESDONCKENSIS. Kempis, ayant sous la main deux mss. de l'Espèce *s,* n'a pas aperçu qu'ils représentaient deux révisions distinctes. Il a donc reproduit dans sa copie le texte tantôt de l'une, tantôt de l'autre, brisant l'homogénéité des leçons, comme il rompait l'ordonnance du livre, en mettant le livre III à la suite du livre IV ».

[15] Il concetto qui espresso riecheggia una frase del *Soliloquium cum Deo ignitum* di Gerlac Peters, Can. Reg. di Windesheim e discepolo prediletto di Radewijns, contemporaneo del Kempis, morto però assai prima di lui, nel 1411.

Davanti a queste documentazioni chi potrà ancor dire che il Kempensis reca il testo originale e che il De Advocatis è un codice trascurabile? Dirò di più: da questi semplici indizi, che potrei corroborare con più ampia documentazione, risulta chiaro che il P. Pitigliani giustamente ritiene primitivo il testo del DE ADVOCATIS e del VICETINUS (dal quale probabilmente deriva la più antica traduzione italiana, irta di venetismi) e già revisionato quello dell'ARONENSIS.

Passiamo ora al campo filologico.

I kempisti trovano che nell'*Imitazione* vi sono parecchi neerlandismi, cioè frasi e parole idiomatiche dell'antico e medio olandese, che non hanno riscontro in altre lingue. Soprattutto decantano la frase del L. I, c. 1°: *Si scires totam bibliam exterius,* che, secondo loro, va tradotto: « Se sapessi tutta la Bibbia a memoria ». Ebbene, la parola *exterius,* non necessaria al senso della frase, non si trova nei mss. italiani più antichi, cioè delle recensioni primitiva (Ap) e revisionata (Ar); inoltre il Mella ci fa sapere che in Lombardia si usava dagli scolari ancora alla fine del secolo scorso, quando egli scriveva, la frase *saper da fuora,* cioè recitare la lezione a libro chiuso. E si spiega: l'olandese è una derivazione germanica, e anche i dialetti longobardici d'Italia appartengono allo stesso ceppo.

Un altro preteso neerlandismo divenuto famoso è al L. I, c. 18°, v. 22. Il ms. kempense ha: « *Och teporis et neglicencie* status nostri ». Il genitivo retto dall'interiezione *Och* — dicono i kempisti — è un idiotismo olandese, che non si trova in altre lingue (cfr. Spitzen, *Les Hollandismes de l'Imitation,* Utrecht, Beijers, 1884, p. 31; Huijben et Debongnie, *op. cit.,* pp. 31-34).

Ma ecco come Puyol ne spiega la genesi: « Dès le premier instant, une erreur de transcription a donné naissance à la confusion. Les primitifs [mss.] se sont partagés. Les uns, avec ARON. [et ADV.] ont suivi la leçon correcte: *O tepor et negligentia.* Les autres, deroutés par la leçon du RAVENNATIS: *O teporis et negligentia,* ont passé par: *ob teporem, ob teporis, o torporis,* pour aboutir à: *O teporis et negligentiae* de CAPPON. CHIG. MARC. UNIV. VERON., c'est-à-dire, des ultimes représentantes du texte italien. C'est de là que l'erreur a passé dans les mss. transalpins... Les textes italiens, comme toujours, sont à la tête de toutes les modifications typiques » (*Variantes du livre "De Imitatione Christi"*, Paris, Retaux, 1898, p. 133).

Il neerlandismo famoso avrebbe avuto dunque origine dallo sbaglio di un copista italiano! Infatti nel RAVENNATIS è al genitivo solo il primo termine: *teporis,* mentre il secondo è al vocativo: *negligentia.*

Inoltre, alla serie dei quarantun neerlandismi che Huijben e Debongnie ci presentano oggi, fanno riscontro i cinquantacinque pretti italianismi che fin dal '47 chi scrive presentò in un articolo su « Scuola Cattolica », ricavati leggendo l'*Imitazione* a volo d'uccello, come allora mi esprimevo.[16] Oggi posso aggiungerne un'altra quarantina, ritrovati in una lettura più riposata. Eccoli:

[16] T. Lupo, *Kempis o Gersen?,* in « Scuola Cattolica », LXXV, fasc. III, luglio-settembre 1947.

LIBRO I

magnati (*magnates* nell'ARON.) — i magnati (i grandi), c. VIII, v. 3
offuscare — offuscare (CESARI traduce « appannare gli occhi »), c. VIII, v. 8
suppeditare — mettere sotto i piedi, c. XVIII, v. 20
da te ad cordis compunctionem — datti alla compunzione del cuore, c. XXI, v. 2
dimittent te tua facta facere — ti lascieranno fare i fatti tuoi, c. XXI, v. 10
non succedit tibi — non ti succede (non ti capita), c. XXII, v. 2
de vespere (DE ADVOCATIS con altri 20 mss.) — di sera, c. XXV, v. 50

LIBRO II

sufferentia — sofferenza, c. XII, v. 37
affectanter — affettuosamente, c. XII, v. 50
pone te ad sustinendum tribulationes — mettiti a sostenere le tribolazioni, c. XII, v. 52
si ponis te ad quod esse debes — « Se tu ti metti a quello che tu debbi » (VOLG. VEN.), c. XII, v. 55
pati ergo tibi remanet — ti rimane dunque di patire, c. XII, v. 58

LIBRO III

vice versa — viceversa, c. X, v. 13
si interior homo non fuerit *devastatus* — « se dentro di sè non è guastato l'uomo » (VOLG. VEN.) (cfr. il piemontese: *vastà*), c. XIII, v. 4
pausare — posare, riposare, c. XXI, v. 6
despicabilis — disprezzabile, c. XXII, 16
dare totum pro toto — dare il tutto per il tutto, c. XXVII, v. 1
ex toto fundo cordis — dal fondo del cuore (VOLG. VEN. « dal profondo del cuore »), c. XXVII, v. 7
non est totum perditum — non è tutto perduto, c. XXX, v. 23
noli putare te *relictum ex toto* — non ti pensare abbandonato del tutto, c. XXX, v. 25
ad plenum sequestrari — separarsi appieno, c. XXXI, v. 7
in signis et sensibilibus rebus *statur* — si sta alle apparenze etc., c. XXXI, v. 15
proprietarii — proprietarii, c. XXXII, v. 2

Inoltre, la frase anacolutica: « Qui non libenter et sponte suo superiori se subdit, *signum est quod* caro sua necdum perfecte sibi obedit etc. » (L. III, c. XIII, v. 2) ha tutto il sapore del linguaggio popolare del Piemonte.

LIBRO IV

amicabile — amicabile, amichevole, c. I, vv. 9 e 12
pro visitandis reliquiis Sanctorum — per visitare le reliquie dei Santi, c. I, v. 30
tepiditas — tiepidezza, c. I, v. 40
reparator — riparatore, c. IV, v. 12
modicum suavitatis — un po' di soavità, c. IV, v. 16
mundanus — mondano, c. VII, v. 4 (Cicerone [*Tusc.* V, 108] lo usa nel senso di « cosmopolita ». Qui ha il senso evangelico di « attaccato alle cose terrene ».)

spontaneus — spontaneo, c. VIII, v. 8; cfr. c. IX, v. 2
missas dicere — dire delle messe, c. IX, v. 13
abyssalis — abissale, c. XI, v. 12
habebo libros sanctos *pro solatio* — avrò i libri sacri per conforto, c. XI, v. 19 (Nel libro I dei Maccabei, c. XII, v. 9, troviamo: « habentes *solatio* sanctos libros ».)
habeat ad retribuendum — abbia da retribuire, c. XII, v. 9
exultabunt omnia *interiora* mea — esulteranno tutte le mie interiora (in senso fisico), c. XIII, v. 14 (Al. c. XVI, v. 3 invece ha senso psichico: il mio interno, il mio animo.)
cor... *ardet... de Jesu* — il cuore brucia di Gesù (per Gesù), c. XIV, v. 4
cordialis — cordiale, c. XIV, v. 7
in uno brevi momento — in un breve momento, c. XV, v. 3
pro remedio ad te venio — vengo a te per rimedio, c. XVI, v. 2
liquefactio — liquefazione, c. XVI, v. 10
devotae personae — persone devote, c. XVII, v. 1 (Il termine *persona* nel latino classico ha riferimento al teatro, e indica il personaggio o il carattere particolare di esso. Qui invece ha senso generico di *uomo,* come nelle lingue moderne.)
sentimenta devotionis — sentimenti di devozione, c. XVII, v. 3
mellifluus — mellifluo, c. XVII, v. 11

NB. - Chiamo *italianismi* parole e frasi che non si riscontrano nel latino classico, e sono invece d'uso corrente nella lingua italiana, come derivazioni dal latino medievale. Tale è anche la costruzione del verbo *debere* come ausiliare con valore di futuro, che nell'*Imitazione* si trova ad ogni piè sospinto.

Un'ultima parola sul contenuto dell'opera.

Accennai che i kempisti spezzano, vorrei dire, sacrilegamente l'unità dell'opera, perchè nell'indice del manoscritto di Kempis non ci vedono un titolo generale, anzi i primi tre libri vi sono presentati colla sola frase iniziale, anzichè col loro titolo, e soltanto il L. IV (che colà è anteposto arbitrariamente al III) è menzionato col titolo *De sacramento;* e dicono che Kempis li compose come « libelli » indipendenti, senza nesso logico fra loro. Ma tutto il mondo li ha sempre riconosciuti come una unità organica, che ci guida metodicamente per le tre vie della vita interiore: per la via purgativa il L. I (*Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*); per la via illuminativa il L. II (*Admonitiones ad interna trahentes*); per la via unitiva il L. III (*De interna consolatione*); infine ci avvicina all'altare, dove si svolge il S. Sacrificio e si conserva il SS. Sacramento, col L. IV (*De sacramento altaris*).

Non posso far qui un'analisi minuta di tale contenuto per ragioni di spazio; ma basterà vedere nei titoli dei capitoli quali sono le virtù raccomandate nel L. I: umiltà, prudenza, obbedienza, raccoglimento, pazienza, carità fraterna, ossia le virtù fondamentali che il novizio deve imparare. Seguono alcuni capitoli sugli esercizi di pietà, e gli ultimi cinque propongono i temi soliti a svolgersi nelle meditazioni negli Esercizi Spirituali: il peccato, la morte, il giudizio, l'inferno e il purgatorio; e c'è perfino la predica dei ricordi: *De ferventi emendatione totius vitae,* coi propositi degli Esercizi. Non è questa la via purgativa?

Il L. II, che io amo chiamare il libro dei professi temporanei, è quello che ci dà, al c. 4°, le linee maestre dell'ascetica dell'*Imitazione di Cristo*: essa tende a portare l'uomo alla libertà dell'anima mediante due virtù specialmente: la semplicità o rettitudine d'intenzione, e la purità del cuore o dell'affezione. Tutto il libro, si può dire, svolge questo tema, terminando con l'amore della croce, che indica come la *via regia* per giungere all'intimità col Dio crocifisso.

I due ultimi libri hanno un carattere esterno particolare: sono in forma dialogica (il dialogo dell'anima con Dio) e hanno anche una loro caratteristica propria interna o di contenuto: ecco perchè alcuni ci vedono una differenza di stile, fra loro e dai due primi: l'osservazione è del Papebroch.[17]

Il L. III, il più lungo (59 capitoli) e il più sublime, è il libro mistico per eccellenza: possiamo chiamarlo il libro dei professi perpetui. Il tema centrale è l'amore, di cui fa al c. 5° un alto elogio, che possiamo mettere, se non accanto, subito dietro all'inno che S. Paolo eleva alla carità nel c. XIII della 1ª ai Corinti; amore che deve subire delle prove, che dev'essere custodito religiosamente nel cuore, che porta all'unione mistica e alla preghiera di contemplazione, che ci porta a rinnegare la natura per far trionfare in noi la grazia, che ha per meta ultima il Paradiso.

S. Teresa, la santa mistica per eccellenza, ha attinto abbondantemente a questo L. III per le sue elevazioni ed esperienze mistiche. I kempisti ce lo presentano come il diario spirituale dell'autore e vorrebbero che la sua composizione precedesse tutti gli altri: ma ciò urta contro il buon senso, tanto più che essi vogliono retrodatare la composizione di tale libro verso il 1415, quando il buon Kempis aveva un anno di sacerdozio, conseguito dopo un breve corso di teologia nello stesso piccolo convento di Agnietenberg!

Il L. IV, partendo dalla preziosità del dono eucaristico, ci parla con eloquenza dei vantaggi della S. Comunione che vuole frequente, della dignità del sacerdozio, della preparazione al S. Sacrificio da parte del Sacerdote, dell'offerta che egli deve fare di sè a Dio durante il S. Sacrificio, della preparazione alla S. Comunione per lui e per i fedeli, del vivo desiderio di unirsi a Gesù Eucaristico, della fede nella Eucarestia e dei mezzi della devozione eucaristica. Qui abbiamo due brevi accenni alla Madonna, che l'autore chiama con appellativo di grande esattezza teologica e di filiale affetto: *Sanctissima Mater tua gloriosa Virgo Maria.*

Ecco l'*Imitazione!* possiamo conchiudere, ecco il capolavoro dell'ascetica e della mistica cattolica, ecco il frutto della pietà liturgica che S. Benedetto aveva saputo infondere nei suoi monaci e nelle plebi dell'alto medioevo cristiano, maturato nel secolo in cui lo spirito benedettino aveva ricevuto nuovo impulso

[17] Il Papebroch (*Propyl. Maii*, p. 82) si meraviglia che Mons. Suarez trovi una notevole differenza di stile fra i quattro libri: l'unica differenza — egli dice — è che il terzo e il quarto libro hanno la forma dialogica. E conclude: « Phrases alioqui in omnibus libris tam eaedem sunt, ut diversitatem styli in ipsis quaerere et nodum in scirpo, prorsus esse videatur ».

NB. - La frase latina « nodum in scirpo quaerere » corrisponde all'italiana « cercare il pelo nell'uovo ».

dalle iniziative riformistiche di S. Bernardo, di S. Brunone, di S. Romualdo e S. Giovanni Gualberto, allorchè l'Italia dava al mondo la *Somma* di S. Tommaso e la *Divina Commedia* di Dante Alighieri!

Il *De Imitatione Christi* ha varcato da tempo i confini dell'ambiente cattolico che l'ha prodotto e ha invaso il mondo con le sue edizioni e traduzioni, il cui numero è inferiore solo a quello della Bibbia. A Chicago Tommaso Merton, ancora incredulo, se ne sentì consigliata la lettura dal bramino indiano Bramachàri, giunto colà per partecipare ad un congresso mondiale delle religioni; ed egli confessa che fu uno dei primi spiragli di luce per la sua conversione.

Non potrebbe questo diffusore della pietà cattolica essere domani un ottimo battistrada per il ritorno delle comunità cristiane separate, dal momento che dai Protestanti è vivamente apprezzato da molto tempo e in vari loro settori già si sente viva la nostalgia anche del Cristo eucaristico?

Ma non solo all'Occidente sembra che s'incammini l'umile araldo di Roma cattolica, bensì anche all'Oriente, sempre ancora pieno d'incognite e di minacce.

Un piccolo e fragile codicetto cartaceo [Parmensis] — « in minima forma », come l'hanno descritto i dotti del convegno parigino del 1687 — si è silenziosamente avviato verso la Russia fin dal tempo della Rivoluzione Francese; ed oggi si trova negli scaffali della mastodontica biblioteca di Leningrado, in attesa di poter uscire un po' all'aria libera, quando libertà sia data a quel gran popolo che si sta svegliando da lungo torpore.

Il minuscolo codice si chiude con la didascalia finale (di buon augurio per l'autore da troppi ancora misconosciuto): *Explicit liber quartus et ultimus sancti Johannis Gerseni de Sacramento altaris. Amen.*

Sommario La presente dissertazione è una risposta alla Edizione Diplomatica del Codice KEMPENSIS del *De Imitatione Christi* fatta dal Delaissé (Bruxelles, 1956) e al libro *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957) che raccoglie gli studi di J. Huijben e P. Debongnie, in senso nettamente kempista.

L'Autore esamina questi due lavori e si oppone decisamente alle loro conclusioni, sostenendo la validità attuale della tesi gerseniana, che designa autore dell'*Imitazione* il benedettino Giovanni Gersen (sec. XIII) e ritiene il Can. Reg. Tommaso da Kempen (sec. XV) semplice copista della celebre opera.

La questione è discussa sotto tutti i suoi aspetti: storico, testuale, paleografico, filologico, contenutistico. Sono pure vagliate le attribuzioni ormai abbandonate (Gerson, Tommaso Gallo) e le recentissime ipotesi della composizione multipla, affacciate da Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

È dato l'elenco dei 29 codici italiani e degli 11 transalpini favorevoli al Gersen, e dei 54 transalpini anteriori al ms. Kempense del 1441, con altra abbondante documentazione [T. L.].

Sommaire

La présente dissertation est une réponse à l'Édition Diplomatique du manuscrit KEMPENSIS *De Imitatione Christi* faite par Delaissé (Bruxelles, 1956) et au livre *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957) qui recueille les études de Huijben et Debongnie dans un sens nettement kempiste.

L'Auteur examine ces deux travaux et s'oppose fermement à leurs conclusions, soutenant la validité actuelle de la thèse gersénienne, qui désigne comme auteur de l'*Imitation* le bénédictin Jean Gersen (XIII siècle) et retient Thomas de Kempis (XV siècle) simple copiste de la célèbre œuvre.

La question est considérée sous tous ses aspects: historique, textuel, paléographique, philologique, et du contenu. Des attributions secondaires désormais abandonnées sont aussi examinées (Gerson, Thomas Gallo) et les très récentes hypothèses de la composition multiple présentées par Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

On présente aussi la liste de 29 manuscrits italiens et de 11 transalpins favorables à Gersen, et de 54 transalpins antérieurs au manuscrit Kempense de 1441, avec d'autres abondantes documentations [T. L.].

Sumario

Esta disertación es una respuesta a la Edición Diplomática del manuscrito KEMPENSIS *De Imitatione Christi* hecha por Delaissé (Bruxelles, 1956), y al libro *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957), que recoge, en sentido netamente kempista, los estudios de Huijben y de Debongnie.

El Autor examina estas obras y se opone decididamente a sus conclusiones, sosteniendo la validez actual de la tesis gerseniana, que atribuye la *Imitación* al benedictino Juan Gersen (siglo XIII) y hace de Tomás de Kempis (siglo XV) un simple copista de la célebre obra.

Se discute la cuestión bajo todos sus aspectos: histórico, textual, paleográfico, filológico y hermeneutico. Se tienen también en cuenta atribuciones secundarias (Gerson, Tommaso Gallo) ya abandonadas, e hipótesis recientísimas de una composición múltiple, propuestas por Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

Se enumeran los 29 códices italianos y los 11 transalpinos favorables a Gersen, así como también los 54 transalpinos anteriores al manuscrito Kempense de 1441, junto con otra nutrida documentación [T. L.].

Summary

The present treatise is a reply to the Diplomatic Edition of the KEMPENSIS manuscript of the *De Imitatione Christi* made by Delaissé (Brussels, 1956) and to the book *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957) which is a collection of the openly kempist studies of Huijben and Debongnie.

The Author examines these two works and decisively opposes their conclusions, sustaining the validity of the gersenian thesis which gives as author of the *Imitation* the benedictine John Gersen (XIII century) and retains Thomas of Kempis (XV cent.) a mere amanuensis of the famous work.

The question is discussed under all its aspects: history, text, paleography, philology and content. Even secondary attributions, already surpassed, are examined (Gerson, Thomas Gallo) as also the most recent supposition of the Multiple authorship sustained by Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

A list of 29 ancient italian manuscripts and 11 transalpine manuscripts in favour of Gersen and 54 transalpine codes anterior to the Kempis manuscript of 1441, and other abundant documentation are also given [T. L.].

Summarium

Das behandelte Gespräch ist eine Antwort zur Auflage « diplomatica » des Manuskriptes KEMPENSIS *De Imitatione Christi,* herausgegeben von Delaissé (Bruxelles, 1956) und zu dem Buch *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957), welches die Studien von Huijben und Debongnie im kempischen Sinn genau sammelt.

Der Verfasser prüft diese zwei Arbeiten und stellt sich entschieden gegen ihre Entschlüsse, bejahend die wirkliche Gültigkeit der gersenschen These, welche behauptet, daß der Benediktiner Johannes Gersen (XIII. Jahrh.) der Verfasser der *Nachfolge Christi* ist, und Thomas von Kempen (XV. Jahrh.) einfacherweise als Kopist des berühmten Werkes hält.

Die Frage ist unter allen Gesichtspunkten bestritten: geschichtlich, textlich, paläographisch, filologisch, und inhaltlich. Die nebensächlichen Zuschreibungen sind gesiebt und völlig hinfällig (Gerson, Thomas Gallo), und die neuesten Hypothesen der Kompositionen vielfach bezweifelt von Van Ginneken, Kern, Hyma, Jacob, Lewandowski.

Das Verzeichnis der 29 ital. und der 11 transalpinischen Kodices, die für Gersen sprechen, ist wiedergegeben, ebenso das Verzeichnis der 54 transalpinischen, die dem kempischen Manuskript von 1441, mit reichlichen anderen Dokumenten vorangehen [T. L.].

SUL CONCETTO DI FILOSOFIA CRISTIANA

FILIPPO PIEMONTESE

È possibile, ed in qual senso, una filosofia cristiana? Nessun filosofo che professi la fede cristiana, può sottrarsi a questo interrogativo; esso ha però assunto, com'è noto, un particolare rilievo nel nostro secolo, suscitando discussioni e polemiche che sono valse a chiarificarne notevolmente i termini.

Il problema, nel suo aspetto più delicato, non riguarda nè la legittimità, per un filosofo, di essere, in quanto uomo, un cristiano (la risposta è pacificamente affermativa, almeno per i cristiani!), nè la possibilità per il cristianesimo di armarsi di consapevolezza filosofica (la storia si incarica di rispondere affermativamente, additando gli splendori della teologia speculativa), nè infine la fondatezza della ricerca di una sistemazione organica del sapere, in cui filosofia e teologia si armonizzino fra di loro (anche qui la risposta è, storicamente, affermativa). Neppure, oggi, v'è chi metta in dubbio la necessità di rigorosamente distinguere, nei loro princìpi, nei loro oggetti formali e nei loro fini, la sapienza filosofica dalla sapienza teologica. Il vero problema sta invece nel precisare la distinzione nell'unità e l'unità nella distinzione.

Dicendo « filosofia cristiana », si afferma infatti l'unità tra filosofia e cristianesimo; or come si attua tale unità? Escluso che la filosofia, in quanto tale, voglia lasciarsi inghiottire dalla fede e dalla teologia, come si attua per altro verso la sua concreta unione con il patrimonio delle verità cristiane, pur conservando essa, in quanto filosofia, la sua autonoma distinzione? È un'unione soltanto psicologica, che si verifica nell'animo del filosofo credente? Ma in tal caso non si potrà parlare propriamente di filosofia cristiana, cioè di filosofia che proprio in quanto filosofia riceva dal cristianesimo un'impronta particolare. La unione sarà rappresentata da una concordanza estrinseca della filosofia col cristianesimo, così che si possano denominare filosofie cristiane quelle che non contraddicano coi dogmi del cristianesimo? In tal caso sarebbe soltanto un criterio negativo quello che permetterebbe di qualificare come cristiana una filosofia. Oppure si dovrà riconoscere un interiore influsso del cristianesimo sulla filosofia, così che questa ne sia positivamente ed intrinsecamente improntata, pur rimanendo, nella sua struttura e nei suoi metodi, nient'altro che filosofia? In quest'ultimo caso, sussiste però la difficoltà di mostrare come si istituisca questo rapporto di vitale dipendenza, da un lato, della filosofia dal cristianesimo,

e di perfetta indipendenza e autonomia dall'altro, se essa vuol restare valida come filosofia, cioè come ricerca che attinge alla sola ragione la propria luce.

Più volte in varie forme è stato ripetuto che, nell'espressione « filosofica cristiana », l'aggettivo nega il sostantivo: secondo questo modo di giudicare, il piano della razionalità e il piano della fede non sono soltanto distinti, ma vi è un salto dall'uno all'altro. Una tesi diversa è stata sostenuta, com'è noto, dal Gilson. Storico fornito di lucide consapevolezze teoriche, egli ha affermato l'esistenza di una filosofia cristiana che è filosofia in quanto dimostra razionalmente tutti i suoi asserti, ma è cristiana in quanto si è storicamente generata e sviluppata e perfezionata su terreno cristiano, succhiando linfe cristiane. Il Gilson ha mostrato come l'unica negazione in sè coerente della possibilità di una filosofia cristiana che sia veramente filosofia (e non teologia speculativa) si abbia nella riforma protestante, in quanto il cristianesimo riformato generalmente considera la natura umana come radicalmente e ineluttabilmente corrotta dopo il peccato originale, cosicchè la costruzione di un'autentica filosofia diventa impossibile; non esiste una filosofia cristiana, perchè non esiste la filosofia come indagine puramente razionale capace di concludere intorno ai suoi oggetti.

È vero che per esempio in Lutero non si trova una negazione totale delle capacità della ragione e della volontà umane pur dopo la caduta; si sostiene però la loro impotenza di fronte a tutto ciò che concerne Dio e i nostri eterni destini: in questo campo, l'arbitrio è servo, e la ragione senz'ali. La ragione non è dunque in grado di risolvere sul fondamento dei suoi princìpi, e nella chiarezza delle sue dimostrazioni, quei problemi che veramente importano; essa deve chiedere, non solo orientamenti e suggerimenti, mai fondamenti stessi delle sue certezze alla fede. In una posizione siffatta, la filosofia in senso proprio è rifiutata. Il cattolicesimo invece concepisce la natura come impoverita e indebolita ma non radicalmente corrotta, e vede nella grazia l'intervento soprannaturale che restaura le stesse strutture naturali, le quali non sono irreparabilmente guaste; la grazia restaura la natura, e perciò la ragione e la libertà, e rende così possibile alla ricerca filosofica di assolvere il suo compito, costruendo un edificio che è schiettamente filosofico perchè integralmente razionale, ma è cristiano perchè senza il cristianesimo sarebbe riuscito di fatto impossibile recarlo a compimento. Esiste, dunque, per il Gilson, una filosofia cristiana in senso intrinseco, perchè il cristianesimo agisce al di dentro di essa, pur senza che fede e ragione si confondano tra di loro.

La stessa tesi è stata sostenuta dal Maritain, che l'ha precisata alla luce della distinzione fra essenza ed esistenza. La filosofia considerata nella sua natura o essenza, egli ha detto, non dipende dalla fede; ma considerata nel suo stato esistenziale in colui che la esercita, se costui è cristiano, riceve l'influsso della fede e della grazia. Da un punto di vista esistenziale, quindi, si istituisce un rapporto intrinseco fra cristianesimo e filosofia.

Numerosi altri pensatori cristiani sono intervenuti, negli anni e decenni trascorsi, nel dibattito (da rilevare le incisive pagine di M. F. Sciacca, ispirate

all'agostinismo, in *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne,* Lovanio, 1956). Dalla linea segnata dal Gilson e dal Maritain (e che si potrebbe definire agostiniano-tomistica, derivando essa da S. Tommaso la concezione intellettualistica del filosofare e della sua autonomia, e da S. Agostino l'esigenza della concretezza spirituale, del suo palpito e della sua vita unitaria) si distacca il Blondel, il quale considera, conformemente al suo spiritualismo volontaristico, come filosofia cristiana quella che, pur sviluppandosi al di qua della Rivelazione e della fede, contiene un appello al dogma cristiano; e se ne distacca, per altro verso, il Van Steenberghen, per il quale l'influenza diretta del cristianesimo sulla filosofia è di carattere puramente psicologico, cosicchè una filosofia in quanto filosofia può dirsi cristiana solo in un senso accidentale e indiretto.

Nessun problema filosofico, come ben sa ogni studioso di filosofia, si presenta mai come definitivamente risolto; non nel senso che le varie soluzioni debbano contraddirsi fra di loro, o « superarsi » eliminandosi via via come non più attualmente valide; ma nel senso che ogni soluzione *vera,* conquistata una volta per sempre, e in questo senso definitiva, si approfondisce in soluzioni nuove, che rispondono a interrogativi nuovi germinati sul ceppo della soluzione ormai consolidata e accettata. Un approfondimento, appunto, della soluzione offerta al problema della filosofia cristiana in particolare dal Gilson e dal Maritain, si trova in un recente libro di Luigi Bogliolo; [1] ed è un approfondimento, a nostro avviso, molto importante, e che illumina alle radici tutto il problema. Il Gilson aveva mostrato l'esistenza di una filosofia cristiana che è insieme veramente razionale e filosofica, e veramente e intrinsecamente cristiana; e il Maritain aveva chiarito la possibilità della coesistenza dei due attributi, ricorrendo alla distinzione fra essenza ed esistenza, e, nel caso particolare, fra la « natura » della filosofia, considerata in ciò che specificamente la distingue, e lo « stato » in cui essa si trova nel soggetto che la esercita, e che può essere oggettivamente orientato dalla fede e internamente aiutato dalla grazia. Senonchè il Bogliolo fa comprendere, benchè si esprima col riserbo e la modestia che gli sono abituali, che il chiarimento offerto dal Maritain non è sufficiente: l'intrinsecità del cristianesimo alla filosofia sarebbe dunque soltanto esistenziale senza essere anche in qualche modo essenziale? E come ciò è possibile, se essenza ed esistenza sono in rapporto di stretta, vicendevole correlazione?

D'altra parte, il Bogliolo non condivide la tesi del Van Steenberghen, che il rapporto tra cristianesimo e filosofia si attui soltanto sul piano psicologico. Egli osserva giustamente all'insigne neoscolastico di Lovanio che non è possibile un influsso psicologico, che non sia prima di tutto ontologico. « La causa, prima di produrre l'effetto, lo contiene in sè, formalmente o virtualmente; dopo la produzione nasce, tra effetto e causa, una relazione ontologica trascendentale » (p. 202). Si vede subito, già da questa obiezione, su quale piano si svolga la indagine dell'Autore; su un piano rigorosamente metafisico, di ispirazione to-

[1] L. Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana,* Brescia, Morcelliana, 1959, pp. 292.

mistica. L'originalità e novità di questo libro sta appunto nell'aver messe a nudo le radici metafisiche del rapporto cristianesimo-filosofia, mostrando come la constatazione storica, e le considerazioni di carattere psicologico e gnoseologico, siano insufficienti, e scavando fino in fondo sullo stesso terreno metafisico, così da mettere in luce le ragioni dell'unità e le ragioni della distinzione, e il vicendevole potenziamento che ne nasce. La metafisica stessa d'altro canto, trattandosi di un argomento che abbraccia insieme la sfera della ragione e quella della Rivelazione, non può non integrarsi nella teologia; ed anche sotto questo rispetto la spiegazione offerta dall'Autore poggia molto in alto. « L'incontro fra la natura divina e la natura umana, nella perfetta unità e unicità della Persona del Verbo, e nella perfetta distinzione delle nature, contiene implicitamente la soluzione del problema della filosofia cristiana » (p. 9). Ma la chiave per intendere a fondo, filosoficamente, il significato della filosofia cristiana, è nella metafisica; nè può accadere diversamente, in una prospettiva ontologica che voglia essere coerente con se stessa. « Il realismo della metafisica non ammette un influsso del cristianesimo sulla filosofia che non sia prima influsso metafisico. In una concezione realistica totalitaria, un influsso soltanto psicologico e gnoseologico, e non anche metafisico, è impossibile e impensabile » (p. 9). Da questo convincimento nasce l'impostazione della ricerca.

Il Bogliolo comincia con un'ampia esposizione storica, sul divenire della filosofia cristiana, esposizione rivolta a mostrare soprattutto come l'ottimismo biblico abbia lentamente condizionato questo divenire e beneficamente influito su di esso, e come la soluzione tomistica sulla possibilità e il carattere di una filosofia cristiana, da un lato inveri l'intenzione dei predecessori, e specialmente di S. Agostino, e dall'altro anticipi virtualmente esigenze affiorate in seguito. La parte storica è già attraversata da un orientamento teoretico, che si fa esplicito nella parte dedicata alla riproposizione e soluzione del problema.

Il Bogliolo comincia questa parte con alcune premesse, rivolte a determinare le « componenti » che intervengono a costituire la possibilità di una filosofia cristiana. Perchè ci sia una filosofia cristiana, occorre per prima cosa che ci sia, nel filosofo, una vita cristiana; ma questa coesistenza di filosofia e di fede nel cristiano « non è che un aspetto della coesistenza di natura e grazia, e questo, a sua volta, non è che un'estensione del maggior problema dell'Incarnazione » (p. 219), cioè della coesistenza delle due nature nell'unità della Persona del Verbo, come già si è accennato. Ecco dunque una componente teologica che il Bogliolo illustra ripetutamente nelle sue pagine. Ma da quel metafisico che è, egli riallaccia il mistero soprannaturale al mistero naturale dell'unità dei distinti. « Il mistero naturale che vi è in ogni unità metafisica di distinti rende plausibile il mistero soprannaturale » (p. 220). È su questo mistero naturale, misterioso ma razionalmente necessario, dell'unità metafisica dei distinti, che si concentra in modo speciale l'attenzione dell'Autore, il quale rimprovera ai negatori di una filosofia intrinsecamente cristiana, di non sapere appunto concepire una distinzione che viva nell'unità. Il mistero soprannaturale delle due nature in Cristo diventa così il supremo analogato di quell'unità nella distinzione, che si esplica

pure nel vivo plesso della filosofia cristiana; anzi, esso è assai più che un semplice analogato, perchè l'unione della natura e della grazia nel cristiano è « un effetto e quasi un prolungamento mistico dell'Unione Ipostatica » (p. 250), e l'unione della natura e della grazia determina, a sua volta, nei riguardi della filosofia, il suo distinguersi e congiungersi colla fede, in modo tale che « la natura diviene più se stessa con la grazia che senza la grazia, la ragione diviene più se stessa con la fede che senza la fede, la filosofia diviene più se stessa con la teologia e la rivelazione che senza » (p. 211). Queste considerazioni, come ognun vede, sono molto notevoli; esse sottolineano non solo la possibilità ed anzi la necessità della filosofia cristiana, ma mostrano come ciò che è significato dall'aggettivo, lungi dall'annullare ciò che è significato dal sostantivo, lo perfezioni nel suo ordine, congiungendolo vitalmente col proprio. Questo potenziarsi dell'autonomia del filosofare nell'atto stesso del suo concrescere con la fede e con gli effetti interiori della grazia, cioè questo dispiegarsi di un'autentica filosofia autenticamente cristiana, ha la sua suprema scaturigine nel mistero dell'Incarnazione.

Resta però da approfondire metafisicamente l'accennata unità nella distinzione e distinzione nell'unità. Per chiarire questa realtà — al fondo della quale giace pur sempre tuttavia un mistero, ma un mistero che si circonfonde di luce e si impone come una obiettiva necessità all'intelligenza — il Bogliolo si rifà al concetto di essere « così come viene inteso da S. Tommaso nella sua concretezza esistenziale, quale principio primordiale dell'esperienza umana integrale » (p. 222). L'essere è radicalmente analogo; l'analogia dell'essere, per cui esso è insieme uno e interiormente molteplice e diverso, determina alla radice ogni distinzione nell'unità. « Nell'orizzonte onnicomprensivo di questo concetto, inteso come espressione concettuale dell'atto di esistere, virtualmente implicativo di ogni concetto e di ogni atto d'esistenza, trovano la giustificazione primordiale l'unità e la distinzione, ragione e fede, piano naturale e piano soprannaturale, filosofia e cristianesimo » (p. 223).

Inoltre, il rapporto di cristianesimo e filosofia si configura pure come rapporto partecipativo. Come esiste un rapporto di partecipazione tra la scienza soprannaturale per visione (quale Dio ha di se stesso e i beati hanno di Lui) e la scienza soprannaturale per fede, così esiste in qualche modo un analogo rapporto tra quei due modi di conoscenza soprannaturali, da un lato, e i modi naturali dall'altro. « La stessa fede, come conoscenza superiore alla ragione, alimenta la ragione sul piano della ragione, in virtù della causalità di ogni principio superiore sopra le realtà inferiori » (p. 227). L'influsso del cristianesimo sulla filosofia « in ultima istanza si risolve in influsso causale. Si tratta però di causalità creatrice (.....). Senza l'influsso creatore, non si piega l'influsso ricreatore della grazia. L'influsso del cristianesimo sulla filosofia deve essere ricondotto all'influsso di Dio creante, come fondazione assoluta dell'essere, implicante ed esplicante ogni rapporto fra Dio e le creature tanto sul piano naturale quanto su quello soprannaturale » (p. 229). Entro questo ampio orizzonte me-

tafisico e teologico, il Bogliolo illustra anche le componenti psicologica, gnoseologica, pedagogica e storica del problema.

Egli può così giungere a precisare i « significati fondamentali » in cui si può e si deve parlare di filosofia cristiana: la filosofia può dirsi cristiana, sia considerata nel suo *terminus a quo,* nella sua origine, sia nella sua intima struttura, sia nel suo *terminus ad quem,* nel suo fine.

La filosofia cristiana ha la sua « origine remota » nella grazia, la sua « origine prossima » nella natura umana restaurata dalla grazia nella sua stessa naturalità. In quanto è cristiana per la sua origine, la filosofia può dirsi « estrinsecamente e fondamentalmente cristiana »; però, osserva subito l'Autore, « il cristianesimo rimane estrinseco alla filosofia nella misura in cui il *terminus efficiens a quo* rimane estrinseco all'effetto. L'effetto infatti rimane estrinseco alla causa, ma in modo tale che la perfezione intrinseca ed immanente ad ambedue fonda la stessa estrinsecità del rapporto. Dire che la filosofia sia solo estrinsecamente cristiana in quanto filosofia, con esclusione dell'intrinseco nesso ontologico fondante il rapporto, non avrebbe senso » (p. 240). Dunque, « se vi è una filosofia cristiana nella sua scaturigine causale vi è necessariamente una filosofia cristiana nella sua struttura intrinseca » (p. 241). Ed ecco come ciò avviene: « La filosofia può essere cristiana, nella sua struttura intrinseca, se è intrinsecamente costituita da un *contenuto* (quasi da una *materia*) e da una *forma,* come da un *sinolo,* in cui la *materia* e contenuto sono le verità apportate o rese più sicure dalla Rivelazione (.....), la *forma* è costituita dal lavorio della ragione in quanto tale a prescindere dalla luce della Rivelazione. La filosofia cristiana è dunque strutturalmente un sinolo di oggetto materiale e di oggetto formale, aventi fra loro un rapporto di intrinseca inscindibilità (.....). Può esistere una filosofia *intrinsecamente cristiana,* pur non essendo filosofia *in quanto cristiana.* Esiste dunque una filosofia cristiana, non soltanto come esercizio e come stato di fatto (come pensa il Maritain), ma anche come struttura » (pp. 241-242).

Ciò che qui il Bogliolo afferma, ci sembra difficilmente controvertibile su terreno tomistico, e rappresenta un notevole avanzamento del problema; ciò che in altri tomisti rimaneva per lo meno incerto ed oscuro, quando non era esplicitamente negato, cioè l'intrinsecità strutturale del carattere cristiano della filosofia cristiana, qui è affermato e dimostrato. Secondo la dottrina ilemorfica aristotelica, la materia è principio costitutivo « essenziale » degli enti corporei, benchè il principio « specificamente » determinante ne sia la forma. Applicando analogicamente, secondo un metodo scolastico adoperato anche largamente in teologia, la distinzione di materia e forma anche a realtà incorporee, il Bogliolo ha trovato il modo di precisare meglio i termini del problema, additandone molto esattamente il rapporto.

Per ultimo, la filosofia può dirsi cristiana nel suo fine. « È il fine che conferisce significato e giustificazione ultima all'azione della causa efficiente. La filosofia, nata dalla efficienza della Rivelazione cristiana, tende a chiarire e confermare razionalmente la Rivelazione cristiana. Se la filosofia è cristiana

nell'efficienza del suo principio originante, è cristiana nelle sue finalità ultime » (p. 242). La tesi di tutto il libro può riassumersi in queste parole: « L'influsso della Rivelazione sulla ragione non può essere estrinseco, senza essere intrinseco, perchè è rapporto ontologico (.....). Il ridimensionamento del problema sullo sfondo della metafisica tomista (.....) rende legittima la conclusione che afferma, non solo storicamente, ma anche teoreticamente, l'esistenza di una filosofia cristiana » (p. 246 e 248).

Gli studiosi di filosofia tomistica sanno quale profondo conoscitore di San Tommaso sia l'Autore di questo libro: conoscitore nel senso che ne sa cogliere lo spirito in ciò che esso possiede di perenne, il che significa non perennemente ripetibile nella stessa forma, ma perennemente ripensabile con assoluta fedeltà sostanziale e con pieghevole adattamento alla mutevole problematica del pensiero; adattamento che non snatura, ma approfondisce e chiarisce sempre meglio la stostanza della dottrina. Il Bogliolo realizza veramente il tipo di quel che si suol definire (con una formula spesso però abusata e applicata fuori proposito) un « tomista aperto »: dove l'apertura non sta però a indicare lo svaporamento di ciò che è essenziale, ma bensì un suo arricchimento. Chi condivida questa impostazione teoretica, difficilmente, ci pare, potrebbe dissentire dalle conclusioni cui l'Autore perviene in questo suo libro: con tale rigore, e lucidità, e invincibile acume egli vi perviene. È uno di quei pochi libri che veramente fanno luce, intorno a un problema di capitale importanza, nella mente del lettore; e, come lettori, sentiamo il dovere di testimoniare all'Autore la nostra gratitudine.

"UN AVVENIMENTO FILOSOFICO": LA PUBBLICAZIONE DELL'"ENCICLOPEDIA FILOSOFICA"*

LUIGI BOGLIOLO

« Un avvenimento filosofico » è stata definita da una Rivista francese la pubblicazione dell'*Enciclopedia filosofica,* il frutto più splendido della fattiva collaborazione di quel gruppo di pensatori che si raccolgono attorno al « Centro di Studi filosofici cristiani » di Gallarate. Dopo aver realizzato la pubblicazione della *Bibliografia filosofica italiana* del primo cinquantennio di questo secolo (1900-1950), in cinque volumi, ecco uscire, nel brevissimo giro di tempo di nemmeno due anni, i quattro grossi volumi dell'*Enciclopedia filosofica.* Le recensioni più qualificate sono unanimi nel constatare che finora non esiste un lavoro del genere nè in Italia nè fuori. L'iniziativa e la sua felice realizzazione è un vanto della cultura italiana che mette a disposizione degli studiosi una ricchissima messe di notizie e un utilissimo strumento d'incomparabile aiuto.

Sebbene la pubblicazione sia avvenuta con tanta rapidità, la preparazione è stata lunga, intelligente, accurata. L'idea sorse fin dal 1945 e il lavoro di organizzazione e di redazione durò quasi una diecina d'anni. Vi hanno contribuito 600 collaboratori specializzati, riuscendo a rispondere adeguatamente a 12.000 voci, di cui 5000 di carattere teoretico e 7000 di carattere storico. I quattro volumi raggiungono un totale di 7770 colonne.

Il titolo *Enciclopedia filosofica* sta a significare che, pur rispondendo a tutte le esigenze di un dizionario filosofico, le sue finalità sono assai più aperte e grandiose. Mentre gli ordinari dizionari filosofici si limitano a dare la definizione tecnica e le principali accezioni di un determinato termine o concetto, l'Enciclopedia intende dare il sapere filosofico nella sua integralità e sistematicità secondo la duplice dimensione storica e teoretica. Per riuscire nell'arduo e vastissimo compito i redattori convennero su alcuni criteri fondamentali indispensabili che brevemente cercheremo di enucleare.

1) *Senso della storicità della filosofia.* La filosofia non si può dissociare, senza grave detrimento, dalla storia della filosofia. È il metodo sempre usato dai

* *Enciclopedia filosofica,* Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma, 1957-1958, 4 volumi, cm. 28,5 × 20. Vol. I: *A-Eq,* pagine XXVII, col. 1958; Vol. II: *Er-Le,* pp. XIX, col. 1916; Vol. III: *Li-Rei,* pp. XIX, col. 1942; Vol. IV: *Rel-Z,* Indici, pp. XIX, col. 1964.

grandi geni del pensiero, da Aristotele a S. Tommaso, da S. Tommaso ad Hegel, ed è quanto mai caro alla mentalità contemporanea. Senso della storicità del pensiero che si fa evidente in due sensi: anzitutto nel dare il debito rilievo alla parte storica: autori, scuole, correnti; in secondo luogo nell'inquadrare i concetti teoretici nel rispettivo contesto storico. L'Enciclopedia ha pienamente mantenuto fede a questo fondamentale criterio.

2) *Senso dell'organicità del sapere.* Tutte le scienze umane sono fra loro intimamente solidali, ma la loro intercomunione viene appunto dalla filosofia, che, in certo modo, contiene tutte le scienze e a tutte assegna il debito posto nella scala gerarchica dei valori culturali e umani. Se la filosofia è qualcosa di ben più alto e profondo che una semplice classificazione delle scienze umane come la pensavano i positivisti dell'Ottocento, essa è pur sempre il principio supremo di classificazione delle scienze. Cosa che non sarebbe possibile se essa di fatto non mantenesse l'unione e conferisse organicità a tutte le scienze dell'uomo. Ecco quindi la necessità di tenere presenti quelle voci che, pur non appartenendo direttamente alla filosofia, hanno con la filosofia un intimo rapporto: non soltanto la pedagogia, la psicologia, il diritto, la teologia, la sociologia, la estetica, ma anche l'arte, la letteratura, l'economia, le scienze fisiche, matematiche, biologiche. L'Enciclopedia fa posto ai concetti fondamentali di queste scienze e al rapporto che esse hanno con la filosofia. E come non è possibile dissociare la filosofia dalle scienze, così non è possibile dissociare la filosofia occidentale da tutto il contesto della filosofia umana. Di qui l'apertura, per quanto lo permettevano i limiti dell'opera, verso le filosofie orientali: indiana, cinese, giapponese.

3) Ma era soprattutto indispensabile una certa *uniformità di vedute* fra i collaboratori, una convergenza di pensiero, senza di cui non si potrebbe parlare di Enciclopedia. Questa finalità era, da una parte, la più importante per salvare il significato enciclopedico del lavoro, dall'altro costituiva la più ardua difficoltà, dato il grandissimo numero di collaboratori, parecchi dei quali figure di primo piano nell'attuale momento della filosofia italiana, con una propria originale visione della realtà. Occorreva ridurre al minimo le esigenze unitarie fondamentali dal punto di vista teoretico. La base comune è stata trovata nella comune concezione spiritualista e cristiana della filosofia, nella comune visuale dell'armonia tra fede e ragione, che non solo non si oppongono, ma reciprocamente si integrano. Per certe voci vennero chiamati a collaborare specialisti qualificati, anche esteri, non appartenenti alla corrente cristiana; ma, nonostante quest'apertura, l'Enciclopedia conserva la sua sistematicità, non rigida e formalistica, bensì flessibile e malleabile come la vita e la storia. Sistematicità che è stata ottenuta sulla base di un minimo denominatore comune nella trattazione dei principali settori del sapere filosofico, delle principali correnti e dei terminichiave, specifici della filosofia.

Sebbene non sempre completa (cosa impossibile in un lavoro come questo) ogni voce porta sempre un'accurata bibliografia utilissima per un primo orientamento dello studioso.

Con questi criteri il lavoro è riuscito a mantenere le sue promesse e a raggiungere le finalità che si proponeva, in maniera brillante che va oltre le aspettative. Ecco un saggio delle voci più importanti e degli autori che le hanno svolte, secondo l'ordine dei volumi.

VOLUME PRIMO: *Accidente* (C. Ferro), *Agnosticismo* (M. F. Sciacca), *Agostino* (M. F. Sciacca), *Alberto Magno* (L. De Simone), *Amore* (G. Faggin), *Analisi* (S. Caramella), *Analogia* (Guzzo-Mathieu), *Anima* (C. Mazzantini e vari altri autori per gli aspetti teoretici), *Anselmo* (S. Vanni-Rovighi), *Aristotele* (C. Giacon), *Astrazione* (C. Giacon), *Ateismo* (M. F. Sciacca), *Atomismo* (V. Alfieri), *Atto* (A. Carlini), *Attributo* (C. Mazzantini), *Averroè* (Teicher), *Avicenna* (A. M. Goichon), *Bergson* (V. Mathieu), *Berkeley* (A. Guzzo), *Blondel* (A. Renda), *Bonaventura* (L. Veuthey), *Bruno* (A. Guzzo), *Campanella* (R. Amerio), *Categoria* (G. Bontadini), *Causa* (Guzzo-Barone), *Certezza* (S. Caramella), *Cina* (P. D'Elia), *Concetto* (C. Carbonara), *Coscienza* (A. Guzzo), *Cosmologia* (F. Amerio), *Creazione* (M. T. Antonelli), *Cristianesimo* (P. Brezzi), *Criticismo* (V. Sainati), *Croce B.* (V. Mathieu), *Definizione* (J. Dopp), *Deismo* (G. Capone-Braga), *Descartes* (A. Del Noce), *Dialettica* (G. Capone-Braga), *Dinamismo* (S. Caramella), *Dio* (Busa-Negro), *Diritto* (F. Battaglia), *Distinzione* (R. Busa), *Divenire* (C. Mazzantini), *Dubbio* (U. Viglino) *Durata* (C. Carbonara), *Educazione* (Sancipriano), *Empirismo* (G. Faggin), *Epistemologia* (F. Amerio).

VOLUME SECONDO: *Errore* (S. Caramella), *Esistenza, esistenzialismo* (G. Santinello), *Esperienza* (M. M. Rossi), *Essenza* (G. Capone-Braga), *Essere* (A. Carlini), *Estetica* (L. Stefanini), *Eternità* (R. Amerio), *Fede* (G. Di Napoli), *Fenomenismo* (G. Capone-Braga), *Fenomenologia* (P. Valori), *Fichte* (N. Petruzzellis), *Filosofia* (V. Mathieu), *Forma* (A. Carlini), *Gentile* (A. Bellezza), *Gesù Cristo* (P. Dezza), *Giappone* (M. Muccioli), *Gioberti* (C. Mazzantini), *Giudizio* (S. Caramella), *Gnoseologia* (P. Prini), *Hegel* (A. Plebe), *Heidegger* (C. Mazzantini), *Hobbes* (V. Sainati), *Hume D.* (A. Carlini), *Husserl* (S. Vanni-Rovighi), *Idea* (A. Carlini), *Idealismo* (A. M. Moschetti), *Illuminismo* (G. Capone-Braga), *Immanenza* (G. Di Napoli), *India* (G. Tucci), *Induzione* (P. Filiasi-Carcano), *Infinito* (C. Fabro), *Intelletto* (Guzzo-Mathieu), *Io-Autocoscienza* (A. Guzzo), *Irrazionalismo* (C. Carbonara), *Kant* (A. Carlini), *Kierkegaard* (C. Fabro), *Leibniz* (V. Mathieu).

VOLUME TERZO: *Liberalismo* (Valitutti), *Libertà* (Guzzo-Mathieu), *Linguaggio* (A. Pagliaro), *Locke* (A. Carlini), *Logica* (S. Vanni-Rovighi), *Male* (G. Morra), *Materia* (Di Napoli-Mathieu-Viganò), *Materialismo* (S. Caramella), *Meccanicismo* (B. Van Hagens), *Memoria* (E. Catonaro), *Metafisica* (A. M. Moschetti), *Metodo* (S. Caramella), *Morale-Filosofia* (Moschetti-Battaglia), *Movimento* (S. Caramella), *Natura* (Guzzo-Mathieu), *Necessità* (Guzzo-Mathieu), *Neopositivismo* (F. Barone), *Neoscolastica* (Dezza-Santinello), *Nietzsche* (M. M. Rossi), *Nomi Divini* (C. Mazzantini), *Occam* (C. Giacon), *Oggetto* (Guzzo-Mathieu), *Ontologia* (A. Carlini), *Ontologismo* (A. Del Noce), *Partecipazione* (A. Carlini), *Pascal* (A. Del Noce), *Pedagogia* (D. Morando), *Pensiero* (Guzzo-Mathieu), *Percezione* (Canestrari), *Perfezione* (G. Di Napoli), *Persona e Personalismo* (L. Stefanini), *Platone* (Stefanini-Santinello), *Plotino* (G. Faggin), *Positivismo* (C. Carbonara), *Possibilità* (V. Mathieu), *Pragmatismo* (M. M. Rossi), *Problema* (A. Carlini), *Provvidenza* (G. Di Napoli),

Psicologia filosofica (C. Mazzantini), *Qualità* (B. Van Hagens), *Ragione* (Guzzo-Mathieu), *Razionalismo* (C. Mazzantini), *Realismo* (V. Mathieu), *Realtà* (V. Mathieu).

VOLUME QUARTO: *Relativismo* (A. Alliotta), *Relazione* (V. Mathieu), *Religione* (G. Graneris), *Rinascimento* (C. Carbonara), *Romanticismo* (V. Mathieu), *Rosmini* (D. Morando), *Scetticismo* (S. Caramella), *Schelling* (N. Petruzzellis), *Schiller* (Pareyson), *Schopenhauer* (V. Mathieu), *Scientifico Metodo* (F. Selvaggi), *Scienza* (F. Selvaggi), *Scolastica* (S. Vanni-Rovighi), *Scoto* (E. Bettoni), *Scoto Eriugena* (M. Dal Pra), *Sensazione* (E. Cattonaro), *Sensismo* (A. Carlini), *Sintesi* (P. Filiasi-Carcano), *Socrate* (G. Faggin), *Soggetto* (Guzzo-Mathieu), *Sostanza* (G. Capone-Braga), *Spazio* (A. Alliotta), *Spinoza* (Guzzo-Mathieu), *Spirito* (Guzzo-Mathieu), *Spiritualismo* (G. Santinello), *Storia e Storiografia* (N. Petruzzellis), *Storicismo* (N. Petruzzellis), *Tempo* (A. Alliotta), *Teologia* (Di Napoli-Colpo), *Tomismo e Tommaso* (C. Giacon), *Trascendenza* (G. Giannini), *Umanesimo* (C. Carbonara), *Unità* (S. Caramella), *Uomo* (G. Santinello), *Valore* (Guzzo-Mathieu), *Vico* (F. Amerio), *Virtù* (A. Carlini), *Volontà* (A. Carlini).

Quest'elenco di voci, le più strettamente filosofiche, con le rispettive firme, possono dare un'idea del valore dell'opera e del suo largo orientamento.

Il merito di questa grandiosa realizzazione va anzitutto agli organizzatori: al P. C. Giacon S. J., animatore del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate, ai Proff. Battaglia, Guzzo, Padovani, Sciacca, Stefanini, e parimenti alla valida opera dei Proff. A. Carlini, L. Pareyson, G. Calò, M. Gentile, ecc.

Un'opera come questa, di così vasta mole e respiro, non poteva riuscire senza difetti. I pregi sono tali che i difetti al paragone scompaiono. C'è da lamentare che alcuni concetti non siano stati trattati con la dovuta ampiezza, dal punto di vista teoretico. Così ad esempio la voce « causa » ampiamente trattata dal punto di vista storico, è ridotta ai minimi termini dal punto di vista teoretico. Lo stesso si dica del concetto di « essere », così fondamentale per il pensiero cristiano. A molti concetti puramente scientifici manca l'apertura verso la filosofia, cosa assai conveniente in un'Enciclopedia filosofica. Tante altre osservazioni si potrebbero fare se non fossimo stupiti dalle positività che sono davvero incalcolabili. I difetti sono stati preveduti e ridotti al minimo dai solerti Compilatori. Al pregio della grandiosa opera s'unisce un'eccellente veste tipografica, una ricca serie di illustrazioni, un corredo di indici che ne rendono facile e piacevole l'uso.

Non per nulla si preannunziano traduzioni in diverse lingue: tedesco, inglese, spagnuolo e ultimamente una Rivista francese faceva voti per la traduzione francese.

Abbiamo in Italia un'opera che, senza retorica, è una biblioteca di cose filosofiche, indispensabile strumento di lavoro per chiunque sia dedicato all'insegnamento, agli studi filosofici, o comunque nutra interesse per la filosofia.

COMMENTARII ACTORUM APOSTOLICAE SEDIS SECUNDUM ARGUMENTA DIGESTI*

CURANTE G. LECLERC

Actio Catholica

1. Valde laudatur opus jam ab agminibus Actionis Catholicae peractum, etiam in regionibus ab Evangelii praeconibus adhuc excolendis. B. P. aperit consilium suum se de hoc argumento in posterum fusius locuturum esse. Commendatur concordia in actione et cum catholica hierarchia semper conjunctio et erga eam oboedientia.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 59-62. — AAS, 1959, pp. 523-524.

Africa

cfr ECCLESIA n° 2.

America Latina

1. Quanti momenti sunt quae de hac regione ponuntur quaestiones: millies sescenties centena millia [160.000.000] incolarum, tertia nempe pars mundi catholici; numerus eorum semper crescit, dum mirabiliter explicatur vita civilis, culturalis et oeconomica. Fides tam fervida horum populorum laudatur, sed praxis ejusdem in vita privata, familiari et sociali est insufficiens. Inde magnae necessitates et tam exiguus numerus operariorum.

Describitur munus Consilii Episcopalis Americae Latinae. Sequuntur quaedam Summi Pontificis consilia: distinguere bene quid sit praecipuum quidve accessorium; res a longe prospicere et sensum boni communis tenere. In concreto finis primus in futuro assequendus est, ut numerus sufficiens sacerdotum attingatur. Indagandum est ad causas parcitatis vocationum. Promovenda est formatio profundior. Quod ad fines immediatos spectat citanda sunt usus efficacior adjutorii familiarum religiosarum et applicatio extensior technicarum modernarum diffusionis.

Alloc. ad Emos Patres Cardinales, Excmos Archiepiscopos et Episcopos, necnon Rev.mos Delegatos e Consilio Episcopali Americae Latinae, ob tertium eiusdem Conventum Romae coadunatos, die 15.11.1958. — AAS, 1958, pp. 997-1005.

* Haec nova rubrica, alphabetice ordinata, hunc in finem introducitur, ut lectores facile prae manibus et oculis habeant, quae a Sancta Sede publici iuris facta sunt. - Hi quidem Com-

Atheismus

1. Atheismus et materialismus aliquarum nationum breviter describuntur in notis essentialibus: civium et nationum servitus, diminutio sensus vitae supernaturalis, notionum sacrosanctarum civilisationis christianae contemptus.

Nuntius radiophonicus datus pridie pervigilium Nativitatis D.N.J.C. a. 1958. — AAS, 1959, p. 11.

2. « Ob miram progressionem artium vesana inflati superbia praesentis aetatis homines in atheismum vel in divinarum legum negligentiam, cum sibi satis esse omnino se putent, facile incidunt... Summopere oportet ut... S. Franciscus quodammodo ad terras redeat... ac paenitentiae et caritatis praeco, ad meliora diligenda et assequenda noxiis cupiditatibus captos revocet ».

Epistula ad Revmos PP. Ministros Generales Ordinum Franciscalium 750° volvente anno, ex quo Innocentius Pp. III regulam, franciscalis disciplinae moderatricem, ratam habuit et sanxit (4.4.1959). — AAS, 1959, pp. 296-298.

3. cfr MATERIALISMUS n° 2.

Cappellani militum

1. B. P. magnopere aestimat occasionem in tirocinio militiae sibi datam, uberius scilicet capessendi humani ingenii notionem et experientiam. Immo haec ad ipsum sacerdotale munus rite et devote suscipiendum sibi profuisse fatetur. B. P. describit apostolatum quem tunc potuit exercere. Loquitur etiam de servitio quo functus est ut cappellanus in hospitalibus tempore belli. Ibi audivit una cum feritorum et aegrotantium gemitu aspirationem universalem ad pacem, bonum summum humanitatis. Utpote ministri Christi, qui pacem mundo dedit, cappellani militum officium habent eam animis dispensandi.

Praeterea figura cappellani militum nobis aspectum novum et pretiosissimum apostolatus moderni revelat. Quae possibilitas juvandi tot animas juvenum! Efficacia ministerii eorum a mediis humanis non pendet, sed tantum ab adjutorio Dei, a spiritu vere sacerdotali, in harmonia felici naturae et gratiae. Tandem quaedam consilia generalia pro apostolatu animarum dantur.

Alloc. Sacerdotibus olim militibus Italicis addictis, qui Conventui Romae habito interfuerunt (11.6.1959). — AAS, 1959, pp. 470-473.

Caritas

1. cfr ELOQUENTIA SACRA n° 1.

2. Auditores debent altam suam missionem sub luce amabili et suavi caritatis considerare. Caritas conatus eorum fulcitur eisque valorem supranaturalem conferet. Aliaque virtus, humilitas, erit fons perennis laetitiae et veri optimismi. In

mentarii primum annum Pontificatus Joannis XXIII feliciter regnantis complectuntur et usque ad fasciculum 13 *AAS* (26 oct. 1959) se protendunt. In sequentibus vero numeris Ephemeridis nostrae, quae intermisso temporis spatio edita fuerint, eodem modo digerentur.

veritate alitur, in fiducia autem Dei anchoram jacit. Sui ipsius limites recognoscere est punctum profectionis in qualibet duratura acquisitione, tam in ordine naturae quam gratiae. Praeter possibilitates proprias etiam adjutorio divino, cui nihil potest suffici, credere arcanum est omnis securi progressus.

Alloc. ad eos qui interfuerunt Internationali « Symposio » de singulorum civium in morbos cautione seu « prophylassi » Romae habito, die 18.3.1959. — AAS, 1959, pp. 202-204.

3. cfr ATHEISMUS n° 2.

4. Amor supranaturalis pauperum, aegrotantium et derelictorum fuit stimulus secretus qui hanc magnam animam inspiravit. Bonum, simplicem atque respectus et comitatis plenum esse erga omnes qui patiuntur et humiliantur conditione sua physica vel morali, inter eos subridere et solatium amicitiae spargere, facere ut super omnes radietur calor in meditatione Cordis Christi semper renovatae caritatis, hoc est documentum magnum glorificationis Beatae Mariae Margaritae d'Youville.

Alloc. christifidelibus e Canadensi regione, qui peregrinationem susceperunt, ut Romae sacris sollemnibus interessent, quibus Ven. Dei Famula Maria Margarita Dufrost de Lajemmerais, vidua d'Youville, Beata est renuntiata (4.5.1959). — AAS, 1959, pp. 363-364.

5. « Diligite veritatem, tenete unitatem, caritatem fovete, quae si adest, ceterae adsunt virtutes, nihil veri nominis bonorum deest ».

Alloc. ad Canonicos Regulares S. Augustini, e quattuor Congregationibus, quibus Ordo constat, feliciter mox inita foederatione (26.5.1959). — AAS, 1959, p. 427.

6. *Litt. Encycl. « Ad Petri Cathedram » de veritate, unitate et pace caritatis afflatu provehendis. — AAS, 1959, pp. 497-531.*

7. cfr DOCTRINA SOCIALIS ECCLESIAE n° 3.

8. Salus erit praecipue ab effusione magnae caritatis. Caritas supplet et vivificat relationes justitiae. Caritas et bonitas sunt fructus optimi christianismi.

Nuntius radiophonicus christifidelibus Hondurensis Reipublicae qui Sacratissimo Cordi Jesu et Cordi Immaculato B. M. Virg. se devoverunt (16.8.1959). — AAS, 1959, p. 639.

Castitas

cfr CONSILIA EVANGELICA.

Cinematographia, radiophonia, televisio

1. B. P. cupit exhortationes et pracepta Decessoris ejus Pii Pp. XII resumere et confirmare. Cum maerore significat pericula morumque detrimenta quae haud raro e his diffusionis mediis oriuntur. Paterne hortatur omnes in quos ratio

horum spectaculorum et auditionum ratio recidit, ut « legibus conscientiae rectae et integrae obsequantur ».

Simul omnibus Episcopis iterum mandat ut invigilent et cum sollicitudine consulant variis rationibus jam in praecedentibus Litteris Encyclicis citatis, nominatim vero Nationum Officiis in quaque regione eo consilio institutis, ut quidquid in re cinematographica, radiophonica, televisifica a catholicis agitur, dirigant rectoque ordine componant. Quibus ex inceptis plurimum B. P. tribuit iis quae ad formandos mores et ad ingenii cultum promovendum pertinent, « velut ostensio taeniolarum cinematographicarum ac de iis inita disceptatio, quae eximia arte praestent morumque commendatione ».

Postea statuuntur novae normae quibus Consilium Pontificium rei cinematographicae, radiophonicae ac televisificae praepositum in munere obeundo obstringatur.

Pontificium Consilium rei cinematographicae, radiophonicae et televisificae praepositum novis legibus constituitur. Litt. Apost. die 22.2.1959. — AAS, 1959, pp. 183-187.

2. Pericula horum instrumentorum modernorum diffusionis. Possunt tamen hae novae artes ad hominum salutem et beneficium transferri.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », I. 9. — AAS, 1959, pp. 500-501.

Communistae

1. Quaesitum est ab hac S. S. Congregatione utrum catholicis civibus in eligendis populi oratoribus liceat suffragium dare iis partibus vel candidatis qui, etsi principia catholicae doctrinae opposita non profiteantur, imo etiam christianum nomen sibi assumant, re tamen communistis sociantur et sua agendi ratione iisdem favent. Resp. NEGATIVE ad norman Decreti S. Officii, diei 1.7.1949. Quam resolutionem B. P. adprobavit atque publicari jussit.

Acta S.C.S. Officii, 4.4.1959. — AAS, 1959, pp. 271-272.

2. cfr DOCTRINA SOCIALIS ECCLESIAE n° 4. •

Concilium Oecumenicum

1. Resolutio convocandi Concilium Oecumenicum et rationes quae ad hanc convocationem Papam moverunt.

Sollemnis alloc. ad Em. Pat. Cardinales in Urbe, die 25.1.1958, in coenobio monachorum benedictinorum ad S. Pauli extra muros. — AAS, 1959, pp. 67-69.

2. B. P. in memoriam reducit consilium suum convocandi Synodum Oecumenicam. « Quae quidem cum Ecclesiae Sanctae Dei, urbis in monte positae, conjunctionis, unitatis, concordiae mirum sui spectaculum praebebit, natura sua invitamento erit disjunctis fratribus, qui christiano nomine decorantur, ut ad

universale ovile, cujus ductum et custodiam Christus beatissimo Petro indeflexo voluntatis nutu concredidit, redire possint ». B. P. fatetur quod in eorum virtute, in varia scientiae eorum supellectile et in eorum precibus valde confidit, ut tantum inceptum, secundum assequatur effectum.

Alloc. ad Moderatores ac Delegatos e Catholicarum Studiorum Universitatum Foederatione, qui Beatissimo Patri obsequii exhibendi causa Romam convenerant (1.4.1959). — AAS, 1959, pp. 300-301.

3. Conjunctissima est Maria cum Ecclesia. Qui cum Ecclesia sentit et profectum ejus sincero animo petit, crebo pro ea B. M. Virginem orat.

B. P. fatetur se « spem plurimam sitam habere in obsecrationibus quae a fidelibus amore inflammatis Deiparae fiant ». Itaque consilium inivit fideles commonendi, ut per mensem Maium felicem exitum Synodi Oecumenicae a Dei Genitrice studeant impetrare. Hortatur Pastores ut greges sibo commissos inducant ad impensas supplicationes habendas. Exhortatio specialis etiam dirigitur ad clerum utriusque ordinis et ad religiosas. « Qui morbo conflictantur, dolores suos, quasi acceptissimum sacrificium offerant, ut hanc amatissimam Matrem propitient. Pueros denique et puellas, qui innocentia nitent et gratia, hortamur, ut hujus rei causa, quae nobis tantopere cordi est, ad eam faciant vota, quae, virginali decore illustris, insontium animarum obsecrationes libentius excipit atque exaudit ». Dirigantur etiam ad hanc intentionem novendiales supplicationes quae ante Pentecostes ubique terrarum fieri solent.

Nuntius radiophonicus, quo locorum Ordinarii et Universi Orbis Christifideles adhortantur ad impensas supplicationes habendas per maium mensem, ob Oecumenicum cogendum Concilium (27.4.1959). — AAS, 1959, pp. 314-316.

4. B. P. sperat Conc. Oecumenicum excitaturum esse in omnibus ecclesiasticis vehementius desiderium dilatandi spatia caritatis et fungendi officio cum claritate cogitationis et generositate. Optat praesertim ut Conc. Oecumenicum renovet spectaculum Collegii Apostolorum in Jerusalem congregatorum post Ascensionem: unitatem mentis et orationis in Ecclesia cum et circa Petrum, atque diligentem adinventionem mediorum quae melius possint convenire exigentiis hodierni apostolatus.

Exemplum S. Pii X, etiam ut protectoris Concilii invocati, nos invitat ne singulares vias quaeramus pro salute hominis et defensione jurium ejus. Id praeferendum est quod radices suas habet in essentia ipsa institutionum solidiorium atque valorem habet experientiae saecularis, i. e. in Oriente semper intimior admotio usque ad perfectam reunionem tot fratrum separatorum cum antiqua Matre communi; in Occidente, generosa collaboratio pastoralis duorum clerorum sub intuitu et directione Episcopi, Pastoris omnium ovium.

Adhortatio ad clerum, qui e tota Venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci sacras exuvias S. Pii Pp. X veneraturus (21. 4.1959). — AAS, 1959, pp. 379-380.

5. B. P. loquitur de actu primo Concilii Oecumenici, i. e. de institutione Commissionis Antepraeparatoriae.

Alloc. ad E.mos Patres,Exc.mos Praesules et christifideles, qui die Dominica Pentecostes in Basilica Vaticana interfuerunt sollemnibus Vesperis a B. P. celebratis (17.5.1959). — AAS, 1959, p. 420.

6. Gratulatur sibi B. P. de consensu quem sua intentio convocandi Concilium Oecumenicum obtinuit.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », Intr. 2. — AAS, 1959, p. 498.

7. Enuntiatis rationibus quae ipsum ad convocationem Concilii moverunt, B. P. sperat fratres separatos videntes mirabile spectaculum veritatis, unitatis caritatisque, quod hoc Concilium praebebit, invitamentum accepturos esse ad illam unitatem quaerendam assequendamque quam Christus a Patre suo rogavit.

Ibidem, III. 33. — AAS, 1959, p. 511.

8. Futuri enim Concilii Oecumenici exitus magis profecto ex precibus quam ex humana opera pendet.

Ibidem, III. 46. — AAS, 1959, p. 516.

9. B. P. optat ut Mariale Rosarium per Octobrem mensem recitantes B. M. Virginem instanter rogent ut ex proximo Conc. Oecumenico Ecclesia universa tam mirum excipiat incrementum ut etiam disjuncti ab Ap. Sede « fratres ac filii Nostri ex hoc, quem speramus, reflorescente omnium christianarum virtutum vigore, invitamentum atque incitamentum accipiant salutiferum ».

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 678.

Consilia evangelica

1. cfr RELIGIOSI n° 2.

2. Non vi clericalis ipsius status consilia evangelica praecipiuntur, tamen eadem consilia patent omnibus fidelibus velut tutissimum iter ad optatam christianae perfectionis metam contingendam. Laudantur sacerdotes qui etsi clero dioecesano adscripti, a piis consociationibus auctoritate Ecclesiae probatis auxilium postulant, quo facilius atque expeditius perfectionis viam ingredi queant.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, p. 551.

3. S. Joannis Vianney proponitur sacerdotibus ut exemplum admirabile paupertatis. Nemo autem putet a B. P. eam non dignam rerum omnium inopiam probari, in qua administri Domini interdum versari coguntur. A fidelibus consulendum est ut sacerdotibus suis cotidiano victui necessaria non desint.

Ibidem. — ib. pp. 553-554.

4. Deinde describitur castitas ejus, cujus exempla praeclara peculiari modo ad nostri temporis sacerdotes pertinere videntur. Enumerantur conditiones difficiliores ubi sacerdotes nunc degunt. Revelatur mortificatio S. Curionis Arsiensis et beneficium castitatis pro apostolatu animarum.

Ibidem. — ib. pp. 554-556.

5. Oboedentia etiam sanctus vir pariter enituit. Voluntatem suam suis moderatoribus totam subjecit. Tale exemplum clericorum ordini proponitur.

Ibidem. — ib. pp. 556-558.

Devotiones

1. Prohibetur diffusio imaginum et scriptorum, quae praebent devotionem erga Divinam Misericordiam, in forma a Sorore Faustina praescripta. Prudentiae Episcoporum confertur cura removendi praedictas imagines, quae forte jam cultui expositae fuerint.

Acta S.C.S. Officii, 6.3.1959. — AAS, 1959, p. 271.

2. Beata Helena Guerra ostenditur ut apostola devotionis erga Spiritum Sanctum. B. P. loquitur de epistula quam Beata ad Leonem Pp. XIII scripsit et de litteris encyclicis « Divinum illud » hujus Pontificis, quae singulariter huic devotioni faverunt, notanter sollemniori celebratione Festi Pentecostes. Enumerantur dona Spiritus Sancti, ad necessitudines modernas Ecclesiae opportuniora.

Alloc. christifidelibus Lucensibus, qui Roman venerunt ut Beatificationi Venerabilis Dei Famulae Helenae Guerra interessent (27.4.1959). — AAS. 1959, pp. 352-354.

De hoc cfr etiam *Litt. Ap. 26.4.1959 pro beatificatione ejusdem. — AAS, 1959, p. 340.*

Doctrina socialis Ecclesiae

1. In re oeconomica non sunt, non debent esse antagonismi qui reduci non possint. Agitur de justitia et de spiritu christiano recte intellecto.

Alloc. ad viros e Societate italica « Unione Cristiana Imprenditori e Dirigenti », Romae coadunatos, habita die 30.1.1959. — AAS, 1959, pp. 80-81.

2. Ecclesia erga mundum laboris caritatem ardentem semper manifestavit. Opifices totius Orbis terrarum hodie valorem pretiosum et sanctificantem laboris celebrant. Valde laudatur opus quod a collegiis operariorum, quorum delegatis nunc alloquitur, his ultimis annis peractum fuit.

B. P. auditores hortatur ut Deo confidant. Fidelitas vera aderit in conside-

ratione constanti finis supremi. Dum enim laborant ad elevandum proprium modum vivendi usque ad gradum dignitati filiorum Dei convenientem, erigendi sunt semper animi ad Deum in coelestibus desideriis. Citantur verba Pii Pp. XII de fiducia quam ponebat in collegiis christianis operariorum.

In explicatione Evangelii et in doctrina sociali Ecclesiae continetur virtus quae mundum laboris christianum potest aedificare. Heu! non omnes conviciuntur de hac virtute divina; tepidi et timidi ad salutem tot fratrum suorum non operantur. Aliqui etiam nimis facile necessitatem unionis cum religionis inimicis affirmant ad progressui sociali favendum. Discant opifices apud S. Josephum quomodo suus labor instrumentum praecellens sanctificationis fieri possit.

Alloc. in Basilica Vaticana ad Italicorum operariorum coetum e Societatibus, quae vulgo « Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani » (A.C.L.I.) appellantur (1.5.1959). — AAS, 1959, pp. 355-359.

3. Unitatem inter civium classes magis magisque provehere necesse est. Qui civium classes disparitatem negare audent, ipsius naturae legibus repugnant. Defensio jurium non vi sed legitime fiat. Adsunt indicia quae alicubi minus acres relationes inter classes demonstrant. Adhuc longum autem remanet iter faciendum. B. P. loquitur inter alia de « formidolosa illa ab operibus vacatione », de ejus miserrimis consequentiis ac de necessitate « ut omnes infimae quoque plebis homines, possint labore suo... necessaria vitae sibi comparare, ac tuto honestoque modo in posterum quoque sibi suisque consulere ». Domini opifices considerent non tantum ut homines, sed etiam ut fratres. Participatio fructus peracti laboris optatur. Consociationes dominorum et opificum debent esse non « arma ad injurias vel inferendas vel propulsandas... sed potius veluti pons qui contrarias ripas conjungat ». Tandem curandum est ut progressioni in re oeconomica respondeat non minor progressio in re morali. Missio caritatis describitur.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », II. 24-29. — AAS, 1959, pp. 505-509.

4. B. P. exoptat ut justitia in causa etiam sociali recte moderetur, regat atque conformet mutuas civium classium necessitudines. Ecclesia juribus tenuioris fortunae non est infensa sed ut mater amantissima eos tuetur sua ipsius doctrina sociali. Prohibet ne quis se ad doctrinae fautores ab Ecclesia reprobatae convertat. Qui quidem si fallacibus promissis eos alliciunt, revera tamen suprema animi bona conantur evellere, ubicumque rem publicam moderantur.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 65-67. — AAS, 1959, pp. 525-527.

Ecclesia a silentio

1. Oratio a Summo Pontifice Joanne XXIII exarata indulgentiis ditatur.

Sacra Paenitent. Apostolica, die 23.1.1959. — AAS, 1959, pp. 112-113.

2. cfr GERMANIA n° 1.

3. cfr SINARUM (Ecclesia).

4. cfr HUNGARIAE (Ecclesia).

5. B. P. denuntiat oppressionem libertatis et participat dolores, animi angustias aegritudinesque eorum quorum religio sic coarctatur et qui saepe « percutionem patiuntur propter justitiam ». Ad coelum preces admovet « ut tandem aliquando iisdem aurora fulgeat meliorum temporum ».

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 71-74. — AAS, 1959, pp. 528-529.

Ecclesiae separatae

1. B. P. laetatur de inclinatione quam his temporibus non paucae communitates a Petri Cathedra sejunctae erga Sedem Apostolicam manifestaverunt. Fere etiam omnes constituerunt consilia inter se, quod manifestat vehemens earum desiderium ad quandam saltem deveniendi unitatem.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », III. 34. — AAS, 1959, p. 511.

2. B. P. fratres separatos enixe hortatur ut non in alienam sed in propriam, communem paternamque domum redeant.

Ibidem, III, 42-49. — AAS, 1959, pp. 514-518.

Ecclesia

cfr etiam UNITAS.

1. cfr LITURGICA (PIETAS) n° 1 et 2.

2. Magnopere Ecclesia aestimat labores quibus suas quisque populus divitias naturales culturae manifestat. Ecclesia nullam culturam propriam habet, ne culturam quidem occidentalem cui tamen historia sua tam intime commiscetur. Ecclesia, Spiritu afflante, dum juventute semper renovatur plena, ad recognoscendum, recipiendum et animandum omne quodcumque intelligentiae et cordi humano honori consentaneum urgetur.

Alloc. ad eos qui interfuerunt Conventui II « des Ecrivains et Artistes Noirs » Romam indicto a « Société Africaine de Culture » (1.4.1959). — AAS, 1959, pp. 259-260.

3. cfr CONCILIUM OECUMENICUM n° 3 et 4.

4. Ecclesia numquam difficultatibus caret sed omnes semper superat. Semper fidelis remanet officio, quod ei a Divino Fundatore concreditum est. Ecclesia tum salutem hominis tutissimam reddit, tum in ordine relationum humanarum

solutiones aptissimas ad solvenda problemata collaborationis inter populos et pacis socialis affert.

Adhortatio ad clerum qui e tota Venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci sacras exuvias S. Pii Pp. X veneraturus (21.4.1959). — AAS, 1959, pp. 378-379.

5. Dum admiratur novas acquisitiones intelligentiae humanae et conamina ejus potiendi spatio coelesti, B. P. vehementer patitur quando non longe ab suis aedibus conatus videt ut separentur ab unitate Ecclesiae quaedam portiones electae gregis Christi.

Alloc. a B. P. habita in Basilica Vaticana, iis qui interfuerunt primis Vesperis de festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, sollemniter ab Eo peractis (28.6.1959). — AAS, 1959, p. 479.

6. Spectaculum totius Orbis terrarum complorantis Papam mortuum et Successorem Ejus plaudentis demonstrat Catholicam Ecclesiam perpetua florere juventu.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », Intr. 1. — AAS, 1959, p. 497.

7. Ecclesia nempe Catholica, quidquid agit, caelesti quodam afflatu semper movetur, aeternaeque ducitur veritatis principiis atque praeceptis.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 675.

Educatio

1. Ludi magistri invitantur ut magni aestiment missionem suam. Necessitas securae profundaeque doctrinae affirmatur ut possit suam quisque adaequare operam exigentiis semper crescentibus. Sunt etiam educatores; animas suorum discipulorum plasmant. Haec ars tam difficilis erit fructus profundae vitae christianae longe victae. Magna est responsabilitas hujus muneris cum fide vivida obeundi, oculis ad finem aeternam semper intentis.

Alloc. iis qui interfuerunt Conventui VI Nationali ab Italica Sodalitate Catholicorum elementarii ludi Magistrorum Romae habito (6.9.1959). — AAS, 1959, pp. 703-706.

Eloquentia sacra

1. Praedicator debet esse testis vivens verbi Dei. Sanctitas et scientia debent necessario uniri in oratore sacro. Magis autem valent caritas et exemplum virtutum quam vastissima eruditio et eloquii curata urbanitas. Quadragesimale sacrum tempus ministerium verbi sanctius et opportunius facit. Praedicatio sacra decus triplex requirit: sapientiam, simplicitatem et caritatem.

Sapientia exercetur in electione argumentorum praedicationis, praesertim gravioris et majoris momenti ut notio culpae et castigationis, officium justitiae,

cultus privatus et publicus, sanctificatio festorum, officia matrimonii, educatio filiorum, respectus personae humanae, abstinendo a vana eruditione et sectando expositionem magni ponderis et vivam coelestis doctrinae. Simplicitas est donum magnum praedicatoris; tutissimam viam ad conscientias aperit. Exigit praeparationem seriam orationis et studii; verbum exacte dirigit ad finem attingendum, quolibet studio successus personalis secluso. Exemplum proponitur horum oratorum XV^{i} et XVI^{i} saec. qui turbas moverunt, non verbis philosophicis, abstractis et indeterminatis sed eloquentia nitida, propria et doctrinae divinae referta.

Caritas est praedicatoris boni vexillum: in verbis, in argumentis et in modo ea tractandi. Caritas Jesus debet manifestari. Caritas et veritas ex aequo eunt. Patientia caritate sanctificata animas viciniores reddit ad praegustandam vitam intimitatis cum Christo.

Alloc. Joannis Pp. XXIII habita die 10.2.1959 ad concinatores sacri temporis Quadragesimalis in Urbe. — AAS, 1959, pp. 190-195.

2. Praeclarum exemplum S. Joannis Vianney proponitur praedicatoribus sacris. Mira in eo lucebat vis eloquentiae, qui « verbis atque vitae suae operibus Christi cruci adfixi testimonium reddidit ».

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 570-572.

Eucharistia

1. Eucharistia virtutem novam et amorem supernaturalem in corde humano infundit. Itaque affectus humanos roborat et purificat. Est adjutorium praeclarum ad formandum hominem perfectum, ad imaginem Dei creatum, conformem exemplari Christo. Simul Eucharistia relationes humanas faciliores reddit. Fovendo amorem verum, animas dulciores facit, turbationes mentis reprimit et ad bona opera, justitiam et misericordiam impellit. S. Sacramentum, testimonium amoris Dei erga nos, est etiam schola magnifica virtutis inter membra familiae.

Nuntius scripto datus christifidelibus e Mediae Americae nationibus, primum Eucharisticum Congressum in Urbe Guatemalensi celebrantibus (15.2.1959). — AAS, 1959, pp. 206-208.

2. cfr SALESIANA n° 1.

3. B. P. desiderat ut fideles visitationem ad S. Sacramentum rursus aestiment et propagationi hujus devotionis faveant. Exemplum S. Joannis Vianney in memoriam revocat, qui tam ferventer hanc adorationem colebat. Excellentia hujus devotionis quoad fructus sanctitatis etiam describitur.

Nuntius radiophonicus Christifidelibus e Gallica Natione, ob Congressum Eucharisticum Lugduni coadunatis (5.7.1959). — AAS, 1959, p. 537.

4. cfr VITA SACERDOTALIS n° 1 et 8.

5. « Cum autem natura sua Sacramentum sit unitatis et pacis, omnes qui christiano nomine censentur, si ab iis sancte et pie sumitur, artissime coniungit Deo et inter se solido vinculo, quo unam societatem, unum convictum, unum corpus se constituere animadvertant ».

Epistula ad E.mum P. D. Marcellum S.R.E. Card. Mimmi... quem Legatum mittit ad Eucharisticum Conventum ex universa Italia Catanae augendum (11.8.1959). — AAS, 1959, p. 637.

6. Panis eucharisticus est fons unitatis tam pro intelligentia quam pro voluntate. Si Eucharistia melius intelligeretur atque dignius et crebrius reciperetur, fructus concordiae, pacis et spiritualis decoris inde tam in Ecclesia quam in societate civili succrescerent. Etenim Eucharistia inspirat fidelitatem et rectitudinem moralem, immo vero sacrificium ad bonum commune expetendum.

Nuntius radiophonicus ad terminanda sollemnia ob Conventum XVI Eucharisticum, ab Italica Natione Catanae celebratum, peracta (13.9.59). — AAS, 1959, pp. 710-714.

Familia

1. B. P. fatetur se ad munus sacerdotale et apostolicum magna ex parte allectum esse propter auram bonitatis, simplicitatis et rectitudinis quam ab infantia respiravit.

Donum pretiosissimum est familia; ab ordinatione divina super dotes diversas et complementarias conjugum fundata, custodem vigilantem in muliere invenit. Hanc vigilantiam debent mulieres cum magnanimitate exercere, etiam cum recursu ad tutelam legum civilium. Quantum meritoria erunt sacrificia et labores si fideles in sua vocatione sublimi permanserint. Laudantur qui familiae tutandae operam dant.

B. P. mulieres christianas exhortatur in amorem erga familiam, Ecclesiam et Patriam. Finis attingendus est, ut sibi abrenuntient quaerendo gloriam Dei et bonum animarum.

Alloc. ad mulieres quae interfuerunt Conventui IX Nationali, a coetu v. « Centro Italiano Femminile » (C.I.F.) die 1.3.1959 habito. — AAS, 1959, pp. 195-197.

2. In corde humano, Deus tres amores infudit, quae de se nutriuntur et fontes nobilitatis sunt: amor conjugalis, parentalis et filialis. Nefas est hos affectus exstirpare vel impedire velle. Dignitas, jura et officia familiae, quae a Deo ipso velut seminarium vitale societatis constituta est, fundamentum ordinis socialis sunt.

Nuntius scripto datus pro iis qui interfuerunt Congressui primo nationali hispanico de familia (10.2.1959). — AAS, 1959, pp. 205-206.

3. cfr EUCHARISTIA n° 1.

4. Valde laudantur familiae quae donum vocationis sacerdotalis et religiosae magni aestimant eique favent. Eis promittuntur satisfactiones dulcissimae in hac vita, corona autem gloriosa in Coelo.

Alloc. iis qui ad sollemnem Canonizationem Beati Caroli a Setia et Beatae Joachimae de Vedruna de Mas Romam convenerant (13.4.1959). — AAS, 1959, pp. 306-307.

5. B. P. hortatur familias ut adipiscantur et confirment concordem unitatem cui gentes et ordo civicus anhelant. Haec unitas oritur ab indissolubilitate et sanctitate matrimonii christiani. Officia patris, matris et filiorum. Unio familiae est elementum magni momenti pro pace sociali.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », II. 30. — AAS, 1959, pp. 509-510.

6. « Christianae igitur familiae excelsum munus considerent donandi scilicet Ecclesiae sacerdotes; atque adeo laeto gratoque animo sacris ministeriis offerant filios ».

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, p. 578.

7. B. P. hortatur ut sanctificetur familia. Unio cordium a fidelitate jurata coram altari pendet. Commendantur oratio communiter recitata praesertim S. Rosarii, educatio christiana filiorum, atque acceptatio mutua defectuum et imperfectionum. Quae omnia fons erunt prosperitatis et innumerabilium gratiarum pro familia, forsan et vocationum religiosarum seu sacerdotalium, quibus regio tam indiget.

Nuntius radiophonicus christifidelibus Hondurensis Reipublicae, qui Sacratissimo Cordi Jesu et Cordi Immaculato B. M. Virg. se devoverunt (16.8.1959). — AAS, 1959, p. 639.

Germania

1. Laus virtutum nationis germanicae. Conditio misera christianorum orientalis Germaniae regionis.

Ep. ad Episcopatum Germanicum (23.12.1958). — AAS, 1959, pp. 12-15.

Humilitas

cfr CARITAS n° 1.

Hungariae (Ecclesia)

1. Semper difficiliores fiunt conditiones in quibus Episcopi missionem suam debent exercere, propter immixtionem potestatis civilis. Impedimenta ponuntur ad libertatem eorum actionis apud fideles. Formatio et educatio candidatorum

ad sacerdotium etiam valde impediuntur. Conatus fiunt a potestate civili ut introducantur in Hierarchia ecclesiastici a Sede Apostolica non electi.

Alloc. ad E.mos Patres, Exc.mos Praesules et christifideles, qui die Dominica Pentecostes in Basilica Vaticana interfuerunt sollemnibus Vesperis a B. P. celebratis (17.5.1959). — AAS, 1959, p. 421.

Indifferentismus religiosus

1. Deus, qui veritas est, non potest non reprobare eos qui dicunt cunctarum religionum aequam habendam esse rationem, sublato scl. veri falsique discrimine. Socordis animi est tantam diligentiam in humanis disciplinis addiscendis provehendisque ponere, negligentia autem atque incuria summa laborare erga quaestiones ex quibus pendet salus aeterna nostra.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », I. 10-11. — AAS, 1959, pp. 501-502.

Indulgentiae et preces variae

(*Acta Sacrae Poenitentiariae Apostolicae*).

1. Indulgentiae apostolicae quas Summus Pontifex Joannes PP. XXIII, in audentia Cardinali Canali, Poenitentiario Majori, die 22 nov. 1958 impertita, benigne concessit christifidelibus, qui aliquod pietatis vel religionis objectum, a se vel a sacerdote potestatem habente benedictum, possideant ac peculiaribus conditionibus satisfecerint. — *AAS, 1959, pp. 48-50.*

2. Invocatio « O Jésus, Roi d'amour, j'ai confiance en votre miséricordieuse bonté », indulgentiis ditatur (*12.12.1958*). — *AAS, 1959, p. 50.*

3. Oratio pro Ecclesia a silentio a S. Pontifice Joanne XXIII exarata indulgentiis ditatur (*23.1.1959*). — *AAS, 1959, pp. 112-113*

4. Oratio in honorem Eucharistici Regis, a Summo Pontifice Joanne XXIII exarata ad apparandum eucharisticum congressum ex omnibus nationibus Monachii anno MCMLX celebrandum, indulgentiis ditatur (*21.12.1959*). — *AAS, 1959, pp. 164-165.*

5. Oratio ab autoraedariis recitanda, a S. Pontifice Joanne XXIII exarata et indulgentiis ditata (*5.5.1959*). — *AAS, 1959, p. 489.*

6. Actus dedicationis humani generis Jesu Christo Regi indulgentiis ditatur, abrogata oratione quae in « Enchiridion Indulgentiarum » ed. 1952, n° 271 legitur (*18.7.1959*). — *AAS, 1959, pp. 595-596.*

7. Preces pro parentibus a seminariorum alumnis recitandae, a S. C. de Seminariis et Studiorum Universitatibus exaratae, indulgentiis ditantur (*13.8. 1959*). — *AAS, 1959, pp. 655-656.*

8. Pium exercitium vulgo « Hora Sancta » privatim peractum indulgentiis augetur (*13.8.1959*). — *AAS, 1959, p. 656.*

Interpretationes C. J. C.

1. Ad can. 2370-2372.

Apparet sac. G. Taddei, post adscriptionem ad sectam acatholicam, ibi consecrationem episcopalem recepisse. Praeterea ausus est sacras ordinationes subjectis catholicis, etiam ab eorum legitimis Superioribus rejectis, conferre. Ordinarii monentur:

a) eos qui sic ordinati sint, secundum circumstantias, considerandos esse ut haereticos vel saltem suspectos de haeresi. Eis applicandae sunt normae can. 2314 et 2315.

b) tales ordinationes ab Ecclesia non recognosci. Ergo subjecti sunt considerandi ut laici quoad omnes effectus canonicos, etiam quoad facultatem matrimonium contrahendi.

Acta S. C. S. Officii, 8.5.1959. — AAS, 1959, pp. 484-485.

Joannes Pp. XXIII

1. Rationes exponuntur electionis nominis Joannis.

Alloc. quam B. P. habuit die 18.2.1959 in Ecclesia S. Ludovici, Francorum Regis, cum primum eam invisit, adstantibus E.mis Patribus Cardinalibus, Praelatis praeclarisque Viris e Gallica Natione. — AAS, 1959, p. 143.

2. B. P. fatetur eum a juventute tertiarum S. Francisci esse. Magnam laetitiam habuit die canonizationis S. Caroli a Setia, novissimi sancti franciscalis.

Alloc. habita in Patr. Archibasilica Lat. ubi aderant Religiosi Sodales ex universo coetu Seraphicae Familiae, 750° vertente anno, ex quo franciscalis disciplinae Regulam Ap. Sedes ratam habuit (16.4.1959). — AAS, 1959, pp. 307-313.

3. B. P. de sua « vita militari » loquitur. Cfr CAPPELLANI MILITUM n° 1.

Alloc. sacerdotibus olim militibus Italicis addictis, qui Conventui Romae habito interfuerunt (11.6.1959). — AAS, 1959, pp. 470-472.

4. Mirae dispositiones providentiales quae relationem posuerunt inter aliquos eventus vitae Joannis Pp. XXIII et S. Joannis Vianney.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 545-546.

5. B. P. fatetur se numquam per singulos anni dies Mariale Rosarium integrum recitare desivisse.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 674.

Laicismus

1. Contra errores « laicismi » et « materialismi » doctrina sana testatur Deum esse auctorem vitae ejusque legum. Eumque esse vindicem jurium humanaeque personae dignitatis.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 677.

Libertas

1. Schisma unitatis Ecclesiae calamitas evasit totius Orbis terrarum praesertim quoad aestimationem et rectum usum libertatis. Libertas est enim primus fructus hujus unitatis.

Homilia habita inter Missarum sollemnia die 25.1.1959 in Festo Conv. S. Pauli, cum primum ad Patriarch. Basilicam Ostiensem S. Pontifex se contulit. — AAS, 1959, pp. 72-73.

2. Fructus verae libertatis quae sola floret ubi est spiritus Dei, sunt pax, concordia et obsequium valorum spiritualium, ex quibus pendent prosperitas populorum et securitas institutionum. Error eorum qui libertatem vi armorum auxilioque legum et conventionum humanarum tueri autumarunt, fidem autem in Deo neglexerunt.

Alloc. ad Ex.mos Viros M. B. Belluzzi et A. Biordi, Supremos Marinianae Reipublicae Moderatores (18.5.1959). — AAS, 1959, pp. 423-424.

Liturgica (pietas)

1. Ecclesia mysterium paschale reproducit. Decurrentibus saeculis persecutores saepius voluerunt celebrare agoniam et mortem Ecclesiae. Haec autem semper viva manet; semper denuo resurgit; fortitudinem ipsam ejus Fundatoris in se habet.

Pascha omnibus credentibus mysterium mortis esse debet nempe a peccato et resurrectionis vitae ad imitationem Christi. Fons laetitiae christianae est in Christo, qui a mortuis resurrexit. Nos invitat ut novae creaturae simus, in exspectatione aeternae beatitudinis. B. P. orat pro omnibus, quorum vita etiam si abscondita tam pretiosa est. Memoriam specialem habet pro Bulgaris, ubi decem annos vixit atque pro populis Turcis, Graecis et Gallicis, omnibus aeque dilectis in luce et amore Christi.

Nuntius radiophonicus universis Christifidelibus sollemnia Paschalia celebraturis (28.3.1959). — AAS, 1959, pp. 241-245.

2. Celebratio Paschatis Resurrectionis D.N.J.C. est culmen cultus sacri. Passio, Dies Palmarum, Pascha: tres denominationes quae sunt etiam velut antiphonae liturgiae duarum magnarum hebdomadarum. In hoc triplice mysterio doloris, honoris et triumphi Christi, videmus adumbratam historiam Ecclesiae, cujus Caput Christus est. Christus semper manet; Ecclesiam suam vivificat; in ea patitur et triumphat.

Describitur exaltatio populi, praesertim puerorum, in Basilica Ostiensi die Dominica Palmarum, in celebratione liturgica ingressus Jesus in Jerusalem. Triumphus Christi est triumphus simplicitatis, dulcedinis et innocentiae.

Christus patiens nobis visionem doloris magni humanitatis revelat. Crux nobis sacramentum et exemplum est. Victoria Christi est victoria Ecclesiae. Idcirco ad omnem spem in futura tempora aperiendum est cor nostrum. Victoria crucis est certitudo triumphi in certamine pro defensione justitiae, libertatis et pacis.

Homilia die Paschatis Resurrectionis D.N.J.C., 29.3.1959, habita in sollemni Missa papali in Patriarchali Basilica Vaticana. — AAS, 1959, pp. 245-252.

Maria (Devotio marialis in genere)

1. Marialis pietas familiarissima in eo consistit, ut ea auxiliante attendatur perfectioni propriae vitae spiritualis, gratia juvante et Matre coelesti vitae suae exemplum nobis praebente.

Nuntius radiophonicus christifidelibus Venetiarum ac Venetorum Regionis festum B. M. V. « Salus infirmorum » appellatae, celebrantibus, die 21.11.1958. — AAS, 1959, p. 1020.

2. cfr SALESIANA n° 1.

3. cfr CONCILIUM OECUMENICUM n° 3.

4. B. P. de munere quod in hodierno rerum discrimine ad sodales Marialium Congregationum spectat, alloquitur. Aetas nostra indubiis indiciis mariali indoli esse videtur; etiam lucidius in dies nobis apparet ad Deum revertendi viam a Maria communiri. B. P. eos hortatur ut sint Deiparae cultores et materni ejus regni amplificatores. Praeterea Mariae virtutes in mores suos referant atque in imitatione earum quam plurimos traducant.

Nuntius radiophonicus Marialium Congregationum sodalibus, qui conventui II ex omnibus nationibus Novarci habito interfuerunt (20.8.1959).— AAS, 1959, pp. 640-641.

5. B. P. ut Decessor Suus, fideles adhortari capessit, ut per Octobrem praesertim mensem Mariale Rosarium pie recitent. Commendat Mariae apostolicos labores Evangelii praeconum.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, pp. 675-676.

6. B. P. fatetur se numquam per singulos anni dies Mariale Rosarium integrum recitare intermisisse.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 674.

Maria (B. M. V. Immaculata de Lourdes)

1. Cultus adorationis Jesus Salvatoris est semper ad centrum omnis devotionis marialis. Apparitio B. M. V. Immaculatae in Lapurdensi specu ad mentem nostram revocat necessitatem humilis confidentisque orationis atque disciplinae et paenitentiae.

Alloc. in Patr. Basilica Liberiana ad terminanda saecularia sollemnia ob mirabile visum B. M. V. Immaculatae in Lapurdensi specu, 15.2.1959. — AAS, 1959, pp. 135-139.

2. *Alloc., quam B. P. habuit in Ecclesia S. Ludovici, Francorum Regis, cum primum eam invisit, adstantibus E.mis Patribus Cardinalibus, Praelatis praeclarisque Viris e Gallica Natione, die 18.2.1959. — AAS, 1959, pp. 140-143.*

3. Gratiarum actio pro beneficiis hujus anni jubilaris. Merita Pii XII Pp. quoad hunc annum marialem ab eo indictum. En fructus generalis omnis devotionis marialis: animae securius ad Jesum ducuntur. Salutaria monita a B. M. V. de Lourdes data SS. Pontifices ipsi fidelibus proposuerunt. S. Bernadetta exemplar orationis humilis Mariae. Lapurdium caritatem et paenitentiam quoque nos docet.

Nuntius radiophonicus universis christifidelibus, die 18.2.1959, quo sacra saecularia sollemnia, ad commemorandum mirabile visum B. Mariae Virg. in Lapurdensi specu indicta, terminata sunt. — AAS, 1959, pp. 144-148.

4. Ponitur relatio inter apparitiones in specu Lapurdensi et missionem S. Joannis Vianney. Describitur fervens devotio ejus ad Immaculatam.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 578-579.

Maria

sub titulis « Immaculatae » seu « Auxilii Christianorum » ut **Patrona** eligitur:

— Immaculata eligitur praecipua apud Deum patrona pro universo Vicariatu Castrensi Insularum Philippinarum.

Litt. Ap. Pii Pp. XII, 16.7.1958. — AAS, 1959, p. 32.

— Beata Maria V., « Auxilium Christianorum », praecipua Caelestis Patrona diocesis Vellorensis (India) proclamatur.

Litt. Ap. Pii Pp. XII, 13.12.1957. — AAS, 1959, p. 158.

— Beata Maria Virgo sine labe originali concepta praecipua coelestis Patrona diocesis Septemlacunensis (Brasilia) constituitur.

Litt. Ap. Pii Pp. XII, 11.9.1958. — AAS, 1959, p. 644.

Materialismus

1. cfr ATHEISMUS n° 1.

2. Singulare delectamentum praesentia horum Delegatorum Beatissimo Patri affert. Optat ut eorum conjunctio artior ac solidior fiat; « in id magis magisque incumbatur ut consociata contentione veritas inquiratur et evulgetur, ut contra materialismum praesentissimum vallum et propugnaculum opponatur ».

« Pro dolor, praepostera concepta superbia ob progressionem artium, quibus in natura rerum arcanae insitae vires coercentur et ad humanos usus convertuntur, se multi putant vivere posse, ut sibi omnino sufficiant, neglecta Dei lege, Dei timore posthabito ». Fructus amari in nonnullis regionibus jam discerni possunt.

Praeterea disjunctio semper crescens inter disciplinas et artes reddit difficiliorem contemplationem veritatis totalis. Ad avertendum hoc periculum summopere oportet ut celsiores unitatis causae e perenni philosophia et e sacra theologia repetantur.

Alloc. ad Moderatores et Delegatos a Catholicarum Studiorum Universitatum Foederatione, qui Beatissimo Patri obsequii exhibendi causa Roman convenerant (1.4.1959). — AAS, 1959, pp. 299-300.

3. cfr STUDIA CLASSICA n° 1.

4. Contra errores « laicismi » et « materialismi » doctrina sana testatur Deum esse auctorem vitae ejusque legum, Eumque esse vindicem jurium humanaeque personae dignitatis.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 677.

Migrantes

cfr PROFUGI n° 5.

Missiones

1. Inter graves ac carissimas Summi Pontificatus curas et munera est ut missionalis cooperatio promoveatur. Sciant igitur piae mulieres quae zelatrices appellantur, se in operis praestandis atque laboribus exantlandis ab Ecclesia plurimum aestimari.

B. P. laudat opus magnificum peractum; id autem quod maxime cordi habet est cooperatio spiritualis. Magis autem valent amor animarum, oratio pro

earum salute et praesertim patientia caritate inspirata, quam media materialia. Utinam omnes christiani, qui in nosocomiis, sanatoriis et hospitiis patiuntur, induci possint ad nomina eorum profitenda ut cooperatores missionum fierent; quanti tunc triumphi pro Ecclesia!

Vestra opera tuendae vitae christianae in dioecesibus et paroeciis vestris iuvabunt. B. P. queritur quod adipiscendae prosperitatis sollicitudo in regionibus nostris impetum ad convertendos infideles imminuerit. E contrario oblatio orationum, sacrificiorum et mediorum ad lucem et amorem Christi in nationibus infidelibus portandum veluti suavem fructum habebit: vita nova in diocesibus nostris infundetur et forsan saluti erit tot paroeciis vita nimis languidis.

Alloc. iis quae Romae interfuerunt Conventui, a mulieribus v. « Zelatrici delle Pontificie Opere Missionarie in Italia » indicto (26.4.1959). — AAS, 1959, pp. 349-352.

2. Valde laudatur opus missionarium. Nullum fortasse inceptum Deo tam gratum est.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 56. — AAS, 1959, pp. 520-521.

Oboedientia

cfr CONSILIA EVANGELICA.

Oratio

1. Necessitas ejus revocatur. Cfr MARIA, B. M. V. Immaculata de Lourdes n° 1, 2 et 3.

2. B. P. memorat verba quae a Praeside Gronchi die 17 Junii a. 1955 sibi dicta sunt: « Quam grande solatium in decursu vitae praestat oratio. Spero Deum me adjuturum ut meo gravi muneri non sim impar nec difficultatibus quae exinde subsequentur ».

Alloc. ad Excellentissimum Virum Joannem Gronchi, Reipublicae Italicae Praesidem (6.5.1959). — AAS, 1959, pp. 365-366.

3. S. Joannes Vianney pro certo habebat « sacerdotem in primis precationi adsiduae deditum esse oportere ». Exempla et verba ejus. Pericula quibus se exponunt sacerdotes hoc officium negligentes.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 558-561.

Paenitentia

1. cfr MARIA, B. M. V. Immaculata de Lourdes n° 1, 2 et 3.

2. cfr ATHEISMUS n° 2.

3. Vita S. Joannis Vianney « in memoriam reducit praecipuas sortes quas sacerdotes ad vitae perfectionem sibi propriam quod attinet, paenitentiae virtuti tribuant oportet ».

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, p. 550.

Pallium

1. Describitur pallium « symbolum unitatis, et cum Apostolica Sede communionis perfectae tessera » atque praecepta circa eius confectionem, benedictionem, impositionem et significationem traduntur.

Alloc. a B. P. habita, in Basilica Vaticana, iis qui interfuerunt primis Vesperis de festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, sollemniter ab Eo peractis (28.6.1959). — AAS, 1959, pp. 476-478.

Patrologia

cfr STUDIA ECCLESIASTICA n° 1.

Paupertas

cfr CONSILIA EVANGELICA.

Pax

1. cfr UNITAS n° 1.

2. Pax non ex decisione potestatis terrestris imperio in Orbe terrarum regnabit, nisi prius in corde hominum exstiterit. Est siquidem Ecclesiae munus hominem ab intus regenerare ut radicetur in anima pax vera, ita ut possit radiare in familiis, classibus socialibus et nationibus.

Alloc. delegatis Foederationis virorum ex omnibus Nationibus, qui tempore belli militiae vacarunt, VIII Conventum Romae celebraturis (11.4. 1959). — AAS, 1959, pp. 303-304.

3. cfr CAPPELLANI MILITUM n° 1.

4. cfr VERITAS n° 2.

5. cfr FAMILIA n° 5.

6. B. P. describit pacem imperfectam quam habemus dum super terram sumus. Non est quieta sed operosa et semper militans adversus omnes errores, vitiorum iilicebras animique hostes cujusvis generis, notanter contra odia, simultates et discidia.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », III. 49. — AAS, 1959, pp. 517-518.

7. cfr EUCHARISTIA n° 5, 6.

8. Societas serenitatem, res prosperas veras et pacem iterum inveniet, solummodo si ipsa de homine senserit secundum consilium Dei.

Nuntius radiophonicus christifidelibus Hondurensis Reipublicae qui Sacratissimo Cordi Jesu ac Cordi Immaculato B. M. Virg. se devoverunt (16.8.1959). — AAS, 1959, p. 639.

9. B. P. eos a quibus magna ex parte Nationum gentes pendent adhortatur, ut discordiarum causas diligenter introspiciant ac perpendant, easque voluntate bona eluctentur ac superent. Bellum autem nihil aliud quam ingentes ruinas parit.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 676.

Philosophia

1. cfr MATERIALISMUS n° 2.

2. Inter funesta consectaria quae ex derelicta Philosophia perenni experimur hoc praecipue locum obtinet quod nempe veritas divina contemnatur quasi ipsa non sit objectum adaequatum humanae intelligentiae.

Alloc. iis qui interfuerint Conventui III Nationali de catholicorum scriptis, cotidie vel in dies certos vulgatis (4.5.1959). — AAS, 1959, p. 360.

Pius Pp. X

1. Describitur ab Urbe Roma Venetias usque pertriumphus peregrinantium sacrarum exuviarum S. Pii X. Revelatur figura et vis hujus Sancti, in quo B. P. glorificationem missionis pastoralis cernit. Praeterea admiratione prosequitur grandia opera a S. Pio X peracta. Cuius vita ad rectam iustitiae semitam nos excitat, ut dum terreni incolatus illecebras vitamus, domum Patris capessere nitamur.

Alloc. ad christifideles in foro S. Petri coadunatos, quo urnae sollemniter delatae sunt, in quibus S. Pii Papae X et S. Joannis Bosco sacrae asservantur exuviae (11.5.1959). — AAS, 1959, pp. 367-371.

2. Exsultatio hujus « peregrinationis » etiam describitur in

Nuntio radiophonico christifidelibus Venetis, ad terminanda sollemnia in honorem S. Pii Pp. X, per mensem Venetiis peracta (10.5.1959). — AAS, 1959, pp. 373-375.

Pius Pp. XI

1. Recurrente die decennali Conventionum inter S. Sedem et Regnum Italicum, B. P. revelat res arcanas et sermonem publicum, quem Pius XI cum jam

parasset, morte correptus dicere nequivit. Loquitur ibi de seminariis et notanter de severitate in admissione promotioneque alumnorum adhibenda ac de vexationibus Ecclesiae Italicae illatis. Gratias Deo agit pro beneficio maximo reconciliationis Ecclesiae et Status.

Ep. ad Ven. Fratres Archiepiscopos, Episcopos ceterosque Locorum Ordinarios Italiae, vicesimo exeunte anno ab obitu Pii Pp. XI f.r. et anno tricesimo revoluto, ex quo Conventiones inter S. Sedem Italicumque Gubernium ad Lateranum pactae sunt (6.2.1959). — AAS, 1959, pp. 129-135.

Pius Pp. XII

1. Elenchus undeviginti nuntiorum radiophonicorum datorum pridie pervigilium Nativitatis D. N. Jesu Christi a B. P. Pio XII, cum laude eorum.

Nuntius radiophonicus datus pridie pervigilium Nativitatis D.N.J.C. a. 1958. — AAS, 1959, pp. 7-8.

Profugi

1. Conditio miserrima christianorum Germaniae Orientalis describitur.

Ep. ad Episcopatum Germanicum (23.12.1958). — AAS, 1959, pp. 12-15.

2. B. P. in memoriam revocat sollicitudinem maternam Ecclesiae erga exsules et miserrimam conditionem eorum describit. Privantur autem exercitio jurium fundamentalium naturae humanae. Quilibet christianus adjuvet eos qui haec omnia patiuntur interdum propter fidem christianam.

B. P. fiduciam suam in Auctoritatibus publicis ponit ut profugis majorem opem hoc anno ferant. Utinam ii possint tandem vitam dignam degere in sinu patriae adoptionis hospitalis, fruendo suis juribus personalibus et familiaribus.

Nuntius radiophonicus quo B. P. laudat inceptum, quod vulgo « Année mondiale du réfugié » appellatur. — AAS, 1959, pp. 481-483.

3. Describitur sors tam miserrima et periculum cui fides eorum exponitur. Laudatur actio sacerdotum qui spirituali ac sociali bono horum filiorum prospiciant. B. P. laudat etiam nisus a variis Nationibus collatos ut ejusmodi res tam gravissima quam primum ad optatum exitum deducatur.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 68. — AAS, 1959, pp. 527-528.

Proscriptio librorum

1. Damnantur atque in Indicem librorum prohibitorum inserendi libri ab Henrico Duméry conscripti:

1) *Philosophie de la Religion,* Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 2 vol.;

2) *Critique et Religion,* Sedes, Paris, 1957;

3) *Le problème de Dieu en philosophie de la religion,* Desclée de Brouwer, Bruges, 1957;

4) *La Foi n'est pas un cri,* Casterman, Tournai, 1957.

Decr. S. C. S. Officii, 17.6.1958. — AAS, 1959, p. 432.

Radiophonia

cfr CINEMATOGRAPHIA, RADIOPHONIA ET TELEVISIO.

Religiosi

cfr etiam VITA SACERDOTALIS.

1. Omnes fideles ad perfectionem a Deo vocantur. Diversas vias secuti S. Carolus a Setia et S. Joachina de Vedruna eandem metam attigerunt: mortem amoris erga seipsum, acceptationem perfectam voluntatis Dei, exercitium heroicum virtutum.

S. Carolus, pastor simplex, ordinem franciscalem ingressus, humilitatem praesertim exercuit. Vitam absconditam et exinanitionem sui in deliciis habuit. S. Joachima autem e nobili genere nata, mater novem filiorum etiam familiam Carmelitarum fundavit. In ea id semper praevaluit: voluntatem Dei facere et se divinae Providentiae abjicere. Vita amborum sanctorum etiam opportunitatem affert aestimationem vitae votis religiosis Deo consecratae atque praecellentiam vocationis sacerdotalis et religiosae prae ceteris statibus vitae docere. Valde laudantur familiae quae donum talis vocationis magni aestimant et favent.

Alloc. iis qui ad sollemnem Canonizationem Beati Caroli a Setia et Beatae Joachimae de Vedruna de Mas Roman convenerant (13.4.1959). — AAS, 1959, pp. 304-307.

2. Tria verba regulam S. Francisci complectuntur: paupertas, oboedientia, caritas. Quantae autem divitiae in paupertate, sive effectiva sive affectiva! Oboedientiam regula magni aestimat, oboedientiam Episcopo, praesertim Episcopo Romano. Historia ecclesiastica illustrat prosperitatem familiarum religiosarum, quae pure et simpliciter Sanctae Sedi voluerunt oboedire. Tertia nota fundamentalis est spiritus catholicitatis et apostolatus quem S. Franciscus suis coaetaneis ostendit et fratribus suis velut hereditatem reliquit. Quam gloriosa est historia missionaria franciscalis!

Alloc. habita in Patriarchali Archibasilica Lat., ubi aderant Religiosi Sodales ex universo coetu Seraphicae Familiae, 750° vertente anno, ex quo franciscalis disciplinae Regulam Apostolica Sedes ratam habuit (16.4.1959). — AAS, 1959, pp. 307-313.

3. B. P. religiosos adhortatur ut necessitatibus praesentibus populi pro facultate sibi impertita, libentes volentes respondeant.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 54. — AAS, 1959, p. 520.

4. Valde laudatur opus religiosarum in omnibus operibus apostolatus earum. Non modo optime de Ecclesia, sed de civili etiam potestate merentur.

Ibidem, IV. 58. — AAS, 1959, p. 522.

5. « ... dum pristinis Legiferi Patris vestri institutis eiusque afflatui fideliter ut oportet, omnino obsequimini, aperto tamen animo amplecti ne dubitetis quidquid boni suadent sive nova technica inventa, sive quod experiundo nostris temporibus utile noscitur, sive denique quod nova apostolatus incepta, recto ordine inita, postulant ».

Alloc. in Anselmiano Coenobio habita, in monte Aventino, adstantibus Abbate Primate ceterisque Abbatibus, Moderatoribus ac sodalibus quam plurimis Benedictini Ordinis (25.9.1959). — AAS, 1959, p. 709.

Sacerdotium catholicum

1. Gloria intemerata sacerdotii catholici est vita immaculata, i. e. puritas mentis et cordis, spiritus humilitatis et suavitatis atque flamma perennis actionis et sacrificii. Proponitur exemplum S. Andreae, Apostoli Crucis.

Alloc. habita die 30.11.1958 in Pont. Collegio Urbaniano de Propaganda Fide. — AAS, 1958, pp. 1014-1016.

2. Momentum maximum sacerdotii in memoriam revocatur. Si sacerdos deesset vel cotidiana ipsius opera deficeret, quid prodessent apostolica incepta omnia?

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 575-576.

Sacra Scriptura

1. cfr STUDIA ECCLESIASTICA n° 1.

2. Papa vehementer optat ut « saecularis, quae occurit, memoria lectorum theologorum ingenia ad altius explananda quae ibidem (in Ep. ad Romanos) Apostolus docuit cogat et acuat atque ad christifidelium quoque intelligentiam accomodata interpretatio defluat ex alto hausta doctrina... ».

Ep. ad Em. Card. Pizzardo, S. Cons. Sem. Stud. Univers. Praepositi Praefectum, 19° revoluto saeculo ex quo S. Paulus Ap. ad Romanos Epistulam misit (14.1.1959). — AAS, 1959, pp. 82-83.

3. cfr VITA SACERDOTALIS n° 1.

Salesiana

1. Consecratio in Urbe templi S. Joanni Bosco dedicati et advectio ejus venerabilis corporis praebent Beatissimo Patri acceptam occasionem ad magnam familiam salesianam loquendi.

B. P. sibi persuasum habet in duobus his eventibus dispositionem Providentiae adimpleri, quae Sanctum eiusque operam incipientem tam stricte Romae ut Sedi Successoris Petri devinciat. Spiritus, qui S. Joannem Bosco semper animavit, non potest intelligi nisi consideretur devotio ejus erga Cathedram Romanam.

Altera ratio satisfactionis pro B. P. est novus campus actionis, qui Salesianis agminibus nunc aperitur in hac parte Civitatis quae nomen ejus accipiet.

B. P. profitetur opera S. Joannis Bosco genuino spiritu christiano imbui. Fructus usque nunc collecti benedictionem Dei testantur. Hortatur Salesianos ut pergant infundendo animis juvenum magnas devotiones a S. Joanne Bosco tam instanter commendatas: Eucharistiam, B. M. Virginem et S. Pontificem. Sunt sola media apta tum ad conservandos thesauros cordis juvenum tum ad eos officiis futuris instituendos.

Ep. ad Rev.mum P. Renatum Ziggiotti, Moderatorem Generalem Societatis S. Francisci Salesii, cum novum in Urbe templum exstructum ac Deo in honorem S. Joannis Bosco dicatum mox esset consecrandum (1.4.1959). — AAS, 1959, pp. 294-296.

2. Postquam B. P. de S. Pio X locutus est, tributum aequale venerationis et exsultationis S. Joanni Bosco vult conferre. Is fuit semper sacerdos juvenum, educationi religiosae moralique eorum omnino deditus. Adspirationes eorum etiam intelligere scivit. Illa namque corda exoptat iuventus, quae eam diligant atque benevolentia et robore prosequantur, ut ea quae vera et bona sunt pro vitae cursu invenire, eligere fortiterque amplecti valeat.

Alloc. ad christifideles in foro S. Petri coadunatos, quo urnae sollemniter delatae sunt, in quibus S. Pii Papae X et S. Joannis Bosco sacrae asservantur exuviae (11.5.1959). — AAS, 1959, pp. 367-371.

Scriptorum (Apostolatus)

1. Ut efficax reddatur scriptorum apostolatus, quorum momentum tam magnum nunc est, considerandus est semper finis instrumentorum quibus sacerdotes et laici utuntur. In primis haec instrumenta arma veritatis debent esse. Est officium speciale scriptorum catholicorum, ut veritati, tam saepe mediis informationis traditae, testimonium perhibeant ac de eius triumpho procurando operentur. Damnum ingens praesertim juventuti infertur a multis diariis et periodicis immoralibus. Saepe sub innoxiis speciebus verum cum falso et dedecore commisceatur, sub pratextu procurandi formationem completam vel publicandi nuntios. Scripta debent etiam esse arma caritatis. Scriptores catholici caritatem semper observent in disputationibus. A. Manzoni eis ut exemplum proponitur.

Omnes formae scribendi commendandae sunt in hoc apostolatu. In primis scripta diaria, sed etiam hebdomadaria. Perfectio technica necessario attingenda est.

B. P. momentum speciale tribuit periodicis missionariis, litterariis et scientificis. Tandem favendum est labori necessario et difficili centrorum catholicorum informationis atque amori legendi libros bonos.

« Bonitas » alicujus scripti dijudicanda est ex substantia ejus, non solum ex intentione auctoris. Scriptores catholici erunt apostoli ex facto ipso valoris magni operum eorum. Domat autem spiritum verbum quod est simul veritas, amor et pulchritudo.

Alloc. iis qui interfuerunt Conventui III Nationali de catholicorum scriptis, cotidie vel in dies certos vulgatis (4.5.1959). — AAS, 1959, pp. 359-362.

2. De iis qui scripta quaecumque edunt, B. P. sic loquitur: « Gravissimo iidem officio tenentur non mendacia, non minus recta, non turpia propagandi sed vera solummodo, sed ea potissimum, quae non ad vitia, sed probe facta ad virtutemque conducant ».

Encycl. « Ad Petri Cathedram », I. 6-7. — AAS, 1959, p. 500.

Seminarii

1. Dispositiones Pii Pp. XI quibus, superioribus enixe commendatur in regimine interno necnon in admissione promotioneque alumnorum severe agendum esse. Cfr PIUS PP. XI n° 1.

AAS, 1959, pp. 130-131.

Servitium militare

cfr CAPPELLANI MILITUM n° 1.

Sinarum (Ecclesia)

1. Catholici in Sinarum regionibus in difficillimis rerum adjunctis versantur. Archiepiscopi et episcopi false accusati sunt et in carcerem detrusi, deinde ad exilium coacti. Persecutio attingit etiam Antistites e Sinensium gente. Dolor major Papam afficit, ex eo quod aliqui sacrilegam episcopalem consecrationem acceperint et sic funesto schismati misere viam straverunt.

Alloc. Joannis XXIII Pp. in Consistorio secreto die 15.12.1958 in consueta aula Palatii Apostolici Vaticani. — AAS, 1958, pp. 983-986.

2. Libertas Ecclesiae ibi multum afficitur.

Nuntius radiophonicus datus pridie pervigilium Nativitatis D.N.J.C. a. 1958. — AAS, 1959, p. 11.

3. B. P. ordinat preces ferventes die 25 januarii in festo Conversionis S. Pauli, ad avertendum periculum grave schismatis.

Ep. ad S. Em. Card. Micara, Episcopum Veliternum, suum Urbis Vicarium (12.1.1959). — AAS, 1959, pp. 19-20.

4. B. P. cum magna tristitia loquitur de Ecclesia Sinarum. Conditio ejus etiam deterior facta esse videtur. Novi conatus fiunt ut fideles omnem submissionem erga Vicarium Christi rejiciant.

Ad E.mos Patres, Exc.mos Praesules et christifideles, qui die Dominica Pentecostes in Basilica Vaticana interfuerunt sollemnibus Vesperis a B. P. celebratis (17.5.1959). — AAS, 1959, pp. 420-421.

Studia classica

1. Auditoribus valde gratulatur de praeclaris studiis eorum ut perveniatur ad majorem scientiam et cognitionem maximi auctoris Latini eloquii, M. T. Ciceronis. Queritur de iis qui « mira progressione abnormiter capti, latinitatis studia et alias id genus disciplinas repellere vel coercere sibi sumant ut quam maxime calculis et rationibus dediti et machinatores novae aetatis sint cives ». B. P. putat autem contrarium iter prosequendum esse. « Cum prorsus in animo id insideat, quod magis natura et dignitate hominis dignum sit, ardentius inquirendum est id quod animum colat et ornet, ne miseri mortales similiter ac eae, quas fabricantur, machinae, algidi, duri et amoris expertes exsistant ».

In memoriam reducit quod Deo sic disponente veterum Graecorum et Latinorum auctorum sapientia saepe monitrix aurora Evangelii Christi fuit. Valde in eo laudatur Tullius, testimonio S. Augustini etiam allato.

Alloc. ad eos qui Romae primum Ciceronianum Conventum ex omnibus nationibus egerunt (7.4.1959). — AAS, 1959, pp. 301-302.

Studia ecclesiastica

1. Renovatio studiorum est invitatio ad S. Scripturam inspiciendam. Occupatio praevalens studii sic dicti universitarii scientiarum ecclesiasticarum quod in quaesitione et illustratione scientiae divinae in S. Scriptura contentae consistit, non solum contemplationem veritatis religiosae intendit, sed spectat etiam deductionem institutionum practicarum pro apostolatu animarum, qui finis supremus vitae omnis viri ecclesiastici est. Conciliatio vitae pastoralis et cultus bonorum studiorum fuit et manebit excellens inter purissimas consolationes vitae sacerdotalis. Exemplum affertur ex vita S. Hieronymi. Lectio XXV Librorum Moralium S. Gregorii Magni valde commendatur. Summus Pontifex excerptis istius operis utitur ad commendandam lecturam aliorum SS. Patrum et Doctorum

Ecclesiae qui Ecclesiae statum custodiunt, « quorum praedicationis imbre mens infunditur ».

Alloc. habita die 27.11.1958, in Athenaeo Lateranensi, quo se contulerat Summus Pontifex, ut Anni Academici initium faceret. — AAS, 1958, pp. 1006-1010.

2. B. P. alumnos exhortatur ut magni studia faciant ad veritatem tuendam et dilatandam.

Alloc. habita die 30.11.1958 in Pont. Collegio Urbaniano de Propaganda Fide. — AAS, 1958, p. 1015.

3. cfr MATERIALISMUS n° 2.

Synodus romana

1. Resolutio convocandi synodum romanam et rationes quae ad hanc convocationem Papam moverunt.

Sollemnis alloc. ad Em. Patres Cardinales in Urbe, die 25.1.1959, in coenobio monachorum benedictinorum ad S. Paulum extra Muros. — AAS, 1959, pp. 67-69.

2. Gratulatur sibi B. P. de consensu quem intentio ejus convocandi Concilium Oecumenicum ac Romanam Synodum... obtinuit.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », Intr. 2. — AAS, 1959, p. 498.

3. B. P. optat ut Mariale Rosarium per Octobrem mensem recitantes instanter B. M. Virginem rogent, ut R. Synodus frugifera ac salutaris Urbi sit.

Encycl. « Grata Recordatio ». — AAS, 1959, p. 678.

Televisio

cfr CINEMATOGRAPHIA, RADIOPHONIA ET TELEVISIO.

Theologia

cfr MATERIALISMUS n° 2.

Unitas

1. Unitas et pax ut praeceptum magnum a Domino pro Ecclesia datum. Commemoratio Nativitatis D.N.J.C. iterum hanc doctrinam annuntiat.

Nuntius radiophonicus universis episcopis et christifidelibus pridie pervigilium Nativitatis D.N.J.C. a. 1958. — AAS, 1959, pp. 8-11.

2. Unio duorum Apostolorum Petri et Pauli signum est unitatis magisterii, semper refulgentis, et invitat, ut fideles perfecte Successori S. Petri adhaereant. Schisma unitatis Ecclesiae calamitas totius Orbis terrarum evasit, praesertim quoad aestimationem et rectum usum libertatis.

Homilia habita inter Missarum sollemnia die 25.1.1959 in Festo Convers. S. Pauli, cum primum ad patriarch. basilicam Ostiensem S. Pontifex se contulit. — AAS, 1959, pp. 71-73.

3. Unitas Ecclesiae fundatur in verbis ipsius Christi. Concilium Oecumenicum erit spectaculum veritatis, unitatis et caritatis. Christus unitatem Ecclesiae suae solidam voluit. Unitas Ecclesiae catholicae tribus notis distinguitur: unitas doctrinae, regiminis et cultus.

Firmiter credenda sunt quae Ecclesia Catholica decernit ut divinitus revelata. Sunt autem non pauca quae theologis disputanda permittit. Unitas regiminis clare apparet. Unitas cultus apparet ex septem sacramentis quae semper habuit et ex unitate sacrificii eucharistici. B. P. fratres separatos enixe hortatur ut redeant non in alienam sed in propriam, communem paternamque domum. Rogat instanter ut preces pro hac unitate fundantur, de qua pax et felicitas orientur.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », III. 31-48. — AAS, 1959, pp. 510-517.

4. cfr EUCHARISTIA n° 5, 6.

Varia

1. S. Laurentius Brundusinus Doctor Ecclesiae Universalis declaratur. Ejus memoria die XXI mensis Julii inter Sanctos Confessores non Pontifices atque universalis Ecclesiae Doctores ab universa Ecclesia recolatur et in Martyrologio Romano annotetur.

Litt. Ap. 18.3.1959. — AAS, 1959, pp. 456-461.

2. Confirmatur condemnatio fundationis cujus titulus: « La strada bianca ». Variae poenae ecclesiasticae incursae a fundatore, sac. Giovanni Taddei, olim dioecesis Bugellensis.

Acta S.C.S. Officii, 8.5.1959. — AAS, 1959, pp. 484-485.

3. Officium et missa S. Laurentii a Brundusio, C. D. adprobantur. Adsunt etiam elogia martyrologio inserenda.

Acta S. Congr. Rituum, 8.7.1959. — AAS, 1959, pp. 592-594.

Veritas

1. Malorum omnium, quae cives, populos et gentes afficiunt multumque animas perturbant causa et quasi radix est ignorantia veritatis, immo interdum

ejus etiam despectio ac temeraria ab ea aversio. Veritas naturalis, quamvis non facile ab omnibus, mentis ope attingi potest. Necessitas revelationis et notanter doctrinae Evangelii ut omnes ad integram plenamque veritatem non modo, sed ad aeternam beatitudinem perducantur.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », I. 4-5. — AAS, 1959, pp. 498-499.

2. Veritas causae pacis prodest. Dissensiones proficiscuntur ex veritate vel non cognita vel, quod deterius est, ex veritate repulsa sive ob commoda utilitatesque saepe false speratas, sive ob pravam caecitatem. Quae confirmantur ex doctrina fraternitatis omnium hominum et ex consideratione finis aeterni eorum. Quae concordiae mutuae justitiaeque singulariter favent, tum inter populos, tum inter civium classes.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », II. 12-24. — AAS, 1959, pp. 502-505

Vita pastoralis

1. S. Pius X ut exemplum vitae pastoralis proponitur.

Adhortatio ad clerum, qui e tota Venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci, sacras exuvias S. Pii X veneraturus (21.4.1959). — AAS, 1959, pp. 377-378.

2. Semper ut sacerdotes appropinquate ad fratres vestros. Ipsi a vobis praesertim lucem exempli et sacrificii exspectant, consolationem in tribulationibus petunt, fortitudinem in directione animarum suarum, claritatem diligentiamque in docendo. Volunt praesertim vos esse Ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei videre. Nullam opportunitatem negligatis infundendi amorem gratiae vitae. Saepe praebete possibilitatem recipiendi sacramenta Paenitentiae et Eucharistiae. Ita tantum erit opera vestra fructuosa et recordatio vestra in juvenibus remanebit inter eas quae eis majorem consolationem et beneficium attulerunt, quia adlaborastis ad roborandum spiritum eorum in difficillima aetate eorum vitae.

Alloc. sacerdotibus olim militibus Italicis addictis, qui Conventui Romae habito interfuerunt (11.6.1959). — AAS, 1959, pp. 470-473.

3. Legenda est exhortatio quam B. P. dirigit ad aegrotos, infirmos, senio confectos, animi aegritudine et oeconomicis rerum angustiis graviter laborantes.

Encycl. « Ad Petri Cathedram », IV. 63-64. — AAS, 1959, pp. 524-525.

4. S. Joannes Vianney, nobis exemplum vitae pastoralis proponit, cujus tria capita vim et momentum ad omnia pertinent tempora: aestimatio pastoralis muneris, sacer contionator et catecheseos magister indefessus, adsiduus apostolus sacramenti Paenitentiae. Numquam enim sine timore paroecialis muneris partes sustinere potuit. Noverat efficaciam sui apostolatus a cruce pendere. Pro animis

omnia sustulit. Omnis sacerdos reminisci debet aeternam plurimorum sortem a sua pastorali cura ac suae sacerdotalis vitae exemplis indivulsam esse.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 567-570.

5. Praeclarum etiam exemplum S. Joannis Vianney proponitur praedicatoribus verbi Dei. Usque ad mortem suam hoc officio concionatoris et catecheseos magistri continuo functus est. Mira fuit vis eloquentiae ejus qui verbis atque vitae suae operibus testimonium Christi crucifixi reddebat.

Ibidem. — AAS, 1959, pp. 570-572.

6. Apostolus confessionis Curio Arsiensis miseros peccatores, ut ipse aiebat, in oculis et in animo semper gerebat. Immensus erat dolor ejus coram lepra horribili peccati, praesertim ob divinum amorem aut oblivione neglectum, aut offensa violatum. Commendatur confessio frequens culparum venialium, necnon usus frequens, regularis et fervens hujus sacramenti pro sacerdotibus ipsis, secundum normas Codicis juris canonici.

Ibidem. — AAS, 1959, pp. 573-575.

7. B. P. ad eorum aerumnas mulciendas monet infirmos quod habent « dolores offerendos », « missionem exercendam » et « finem attingendum ». B. P. scit auditores praesentes in hoc mundo, qui solummodo praestantiam physicam et species extollit, amaritudines multas experiri. B. P. eos invitat ut continuo ad Deum infirmitatem suam offerant. Misericors Dominus indiget oblatione eorum ad opus suum redemptionis peragendum. Missio eorum est tacitus apostolatus et beneficus exempli. Id quod valet non est rumor nec strepitus, sed amor quo voluntatem Dei exsequimur. Fides erit lux vera quae nos in difficultatibus sustinebit. Tandem finis attingendus est vita aeterna. Spes christiana in verbis Christi fundatur: « Qui sequitur me non ambulat in tenebris sed habebit lumen vitae ».

Alloc. iis qui interfuerunt Congressui ex omnibus nationibus Romae habito, de auxilio ferendo oculorum lumine privatis (29.7.1959). — AAS, 1959, pp. 586-588.

Vita Sacerdotalis

cfr etiam VITA PASTORALIS.

1. Clerus saecularis laudatur ea de causa quod desiderium vitae sacerdotalis perfectae cieatur. B. P. quaedam monita facessit, ut huic perfectioni jugiter faveatur.

Sacerdos est primum et praesertim « vir Dei ». Eius vita huic definitioni conformis esse debet. Nihil aliud quam Jesus crucifixus quaerendus est. Jesus autem non invenitur in dissipatione, sed in silentio. Praeterea ex Libro et ex Calice sacerdos debet vivere. Animi fidelium student verbo Christi. A sacer-

dote tradendum est hoc verbum in sua integritate. Commendanda sunt studia S. Scripturae, fontis principalis verae doctrinae, theologiae et scientiarum sacrarum, sub ductu vivi magisterii ecclesiastici. Sacra Mysteria debent centrum vitae sacerdotalis esse. Non erit amor verus Dei et Christi sine devotione profunda erga Eucharistiam, fontem vitae fidelibus omnibus et praesertim sacerdotibus.

Tandem amor alter vitam sacerdotis transfigurare debet, i. e. amor animarum. Queritur B. P. quod fructus apostolatus saepe tam rari sint. Deficiunt autem oratio et sacrificium. Salus animarum exposcit laborem constantem et propriam sanctificationem, necnon usum mediorum classicorum, ab Ecclesia praesertim in tempore sacro Quadragesimali tam instanter commendatorum, i. e. amor orationis et contemplationis, praxis paenitentiae et inquisitio continua perfectionis asceticae. Sanctus Arsiensis curio ut exemplum talis vitae sacerdotalis proponitur.

Alloc. habita die 12.3.1959, ad Sacerdotes ex Apostolica Cleri Unione, centesimo volvente anno ab obitu S. Joannis M. Vianney e tota Italia Romae coadunatos. — AAS, 1959, pp. 198-202.

2. Translatio Venetias urnae quo sacrae exuviae S. Pii X asservantur in memoriam revocat tria puncta magni momenti in vita sacerdotali: dignitatem sacerdotalem, amorem Ecclesiae et sapientiam humanam et christianam. Dignitas sacerdotalis consequitur excellentiam vocationis. Populus christianus vult etiam nunc sacerdotes dignos, illuminatos, amabiles et sanctos. S. Pius X verbis alatis, clerum saeculare et regulare exhortatus est ad vitam interiorem intensiorem et sanctificationem. Clero proponitur ut exemplum vitae pastoralis. Necessitas sanctitatis in apostolatu animarum rursus affirmatur.

Adhortatio ad clerum qui e tota Venetorum regione Venetias convenerat, in Basilica S. Marci sacras exuvias S. Pii Pp. X veneraturus (21.4.1959). — AAS, 1959, pp. 375-378.

3. Sacerdos in omnibus debet servare sensum moderationis, comitatis et urbanitatis. Displicet fidelibus sacerdotes in terrenis rebus immersos videre. Etiam nunc fulgorem bonitatis sanctitatisque mundus quaeritat atque anhelat. Id S. Pius X in his diebus etiam testatur. Postquam B. P. diversas dotes ejus enumeravit, exhortatur clerum ut in requirendis bonis, quae ordinem humanum et christianum, naturalem et supranaturalem spectant, non praetermittant.

Ibidem. — AAS, 1959, pp. 380-381.

4. B. P. enixe sacerdotes adhortatur ut considerent mirifica exempla S. Joannis Vianney, ipsorum Patroni coelestis constituti. Enumerantur varia documenta pontificia de excellentia vitae sacerdotalis. Litt. Encyclicae S. Curionem Arsiensem « qui sive sacerdotalis asceseos, sive pietatis praesertim Eucharisticae, sive denique pastoralis alacritatis exemplar refulgeat praestantissimum » extollunt.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 547-549.

5. cfr PAENITENTIA n° 3.

6. cfr CONSILIA EVANGELICA n° 2.

7. cfr ORATIO n° 3.

8. Pietas S. Curionis Arsiensis fuit praesertim eucharistica. Praecipua autem forma Eucharisticae precationis est S. Sacrificium. In S. Joanne Vianney S. Sacrificium remansit semper principium ac fons suae sanctitatis ac apostolicae actionis cui se tradebat. Explicatur quomodo in quovis actu sui muneris, praesertim per praedicationem ac confessionem ad Dei altare se vertebat. Exemplum ejus proponitur sacerdotibus, necessariis et interdum arduis laboribus apostolicis deditis. Praeterea sanctificatio personalis sacerdotalis debet exempli formam supernamque vim sumere ex Eucharistico Sacrificio quod litat.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 561-566.

9. Sacerdotes debent esse sancti. Describitur missio Episcopi, in quo recidit onus grave sanctitudinis cleri sibi commissi. Fideles possunt etiam huic operi favere.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, pp. 576-577.

Vocatio

1. cfr FAMILIA n° 1, 4, 6, 7.

2. B. P. invitat juvenes ut generose respondeant invitationi Christi.

Encycl. « Sacerdotii Nostri Primordia ». — AAS, 1959, p. 577.

Theologia

I Sacramenti, a cura di Antonio Piolanti, Roma, Coletti Editore, 1959, pagine XI- 931, cm. 25 × 17.

Alla fervida attività scientifica dell'illustre Rettor Magnifico della Pontificia Università del Laterano dobbiamo questa nuova pubblicazione teologica, monumentale per l'ampiezza, pregevole per il numero e la competenza dei collaboratori, splendida per la veste tipografica.

È una vasta ed eccellente enciclopedia, nella quale il lettore colto, anche se non specialista, trova abbondante, solida e chiara informazione su tutti gli aspetti della dottrina sacramentaria: dai fondamenti biblici, patristici e liturgici alla sintesi dottrinale, alle varie deviazioni ed errori che nel corso dei secoli si opposero all'insegnamento cattolico sui Sacramenti.

Il disegno dell'opera è limpido ed organico. Dopo un'introduzione dello stesso Mons. Piolanti sul concetto di sacramentalità considerato in rapporto a Cristo, alla fede, al peccato e alla grazia (pp. 3-55), ed uno studio di Nicola Turchi sui Sacramenti nelle religioni non cristiane (pp. 59-81), viene affrontata l'indagine positiva delle fonti cristiane. Angelo Penna studia i Sacramenti nella Bibbia (pp. 85-123), Pietro Chiocchetta nei Padri greci e latini (pp. 125-167), Carlo Cecchelli nell'Archeologia (pp. 169-185), e Pietro Albrighi nella Liturgia (pp. 187-286).

Non dubitiamo che questa esplorazione delle fonti sia quella che maggiormente è richiesta dalle necessità e condizioni della attuale Teologia sacramentaria e viene incontro alle aspettative più sentite e diffuse oggi nei nostri ambienti teologici. Particolarmente gradite e utili riusciranno, a nostro parere, le due chiare e sobrie sintesi biblica e patristica, rispettivamente del Penna e del Chiocchetta, nelle quali insegnanti e alunni dei nostri corsi teologici troveranno un pregevole saggio di quelle trattazioni positive che si rendono ogni giorno più necessarie come naturale e insostituibile fondamento dei singoli trattati scolastici. Ci sembrano infatti da lodare e incoraggiare tutti gli sforzi e tentativi tendenti a riportare il nostro insegnamento teologico ad un sempre più vivo, diretto e ampio contatto con le fonti della Rivelazione, perchè « le scienze sacre — come osservava Pio XII nell'Enciclica *Humani Generis* — con lo studio delle sacre fonti ringiovaniscono sempre; mentre al contrario diventa sterile, come sappiamo dalla esperienza, la speculazione che trascura la ricerca del sacro deposito » (A.A.S., 1950, 568-569).

Ma proprio nella linea delle sapienti direttive dell'Enciclica *Humani Generis,* che tanta importanza attribuiscono al Magistero ecclesiastico come norma prossima della fede e del pensiero teologico, avremmo amato vedere, accanto all'analisi delle fonti bibliche, patristiche, archeologiche e liturgiche, anche una specifica indagine

delle fonti magisteriali, inquadrate storicamente nello sviluppo omogeneo della dottrina sacramentaria. Ci permettiamo di presentare rispettosamente questo desiderio all'infaticabile Mons. Piolanti, per le successive edizioni che auspichiamo al suo prezioso lavoro.

*

L'esplorazione delle fonti apre la via alla sintesi teologica, che occupa la parte centrale e più ampia dell'opera, estendendosi per circa 500 pagine.

Il Piolanti ha riservato opportunamente a sè l'esposizione preliminare sull'economia sacramentale, cioè sulla struttura, gli effetti e l'origine dei Sacramenti in genere (pp. 289-355) e quella sull'Eucaristia (pp. 433-567). Ha affidato invece lo studio degli altri Sacramenti alla competenza di altri noti specialisti, quali sono: Giuseppe Rambaldi per il Battesimo e la Cresima (pp. 357-432), Paul Anciaux per la Penitenza e l'Unzione dei malati (pp.569-660), Elio Degano per l'Ordine (pp. 661-705), Pietro Palazzini per il Matrimonio (pp. 707-781).

Com'era naturale, ciascuno ha portato nell'impostazione e nello sviluppo del proprio tema la particolare coloritura e accentuazione che meglio corrisponde alla sua personalità di studioso. Così troviamo, per esempio, accanto alla impostazione teologico-biblica del Rambaldi, la spiccata prospettiva storica dell'Anciaux e l'orientamento prevalentemente morale canonistico di S. E. Mons. Palazzini. Aggiungiamo però subito che questa diversità di accentuazione, mentre non nuoce alla sostanziale completezza delle singole trattazioni, conferisce una simpatica nota di varietà all'insieme.

*

All'esposizione sistematica tiene dietro un'opportuna visione panoramica sulle deviazioni dottrinali in materia sacramentaria. La posizione delle Chiese dissidenti d'Oriente è presentata da Daniele Stiernon (pp. 785-837); quella dei Protestanti da Leone Cristiani (pp. 839-860); mentre Alberto Bellini studia i Sacramenti di fronte alla miscredenza moderna (pp. 861-869). A Pier Carlo Landucci, infine, è affidato il compito di indicare, in una breve conclusione, i rapporti che la vita sacramentale ha con la vita moderna (pp. 893-915).

*

Evidentemente non è possibile entrare nei particolari delle singole trattazioni, alcune delle quali ci sono parse non solo pregevoli, ma anche ricche di prospettive originali (ad esempio, quelle dell'Anciaux), per avviare a soluzione antiche controversie, o per meglio valorizzare ed armonizzare i dati della Rivelazione e della Tradizione. Non è neppure nostra intenzione segnalare le inevitabili ripetizioni, discordanze e sviste che necessariamente si devono incontrare in un'opera di vasta mole, a cui molti hanno posto mano, e che possono facilmente essere eliminate in una successiva edizione.

Esprimiamo volontieri la nostra sincera ammirazione e riconoscenza all'illustre direttore, ai singoli collaboratori e al benemerito editore di questa riuscita enciclopedia sacramentaria, la quale — ne siamo certi — contribuirà validamente ad accrescere nel grande pubblico la conoscenza e l'amore per questi arcani gesti redentori che Cristo perennemente compie nella sua Chiesa per la nostra salvezza.

G. QUADRIO

G. Van Roo S. J., *De Sacramentis in genere,* Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1957, pp. XVI-374.

Abbiamo in questo volume una trattazione scientifica del trattato dommatico *De Sacramentis in genere,* che si racco-

manda per la chiarezza, la ricchezza della documentazione positiva e l'ampiezza di sviluppo dato alle questioni più vive nell'odierna teologia sacramentaria, come la natura della grazia sacramentale e del carattere e il modo della causalità sacramentale.

Ci piace la costante armonica connessione che l'Autore ha cura di rilevare tra l'economia sacramentaria e tutta l'economia della salvezza, particolarmente in ordine a Gesù Cristo, Uomo-Dio, il Grande Sacramento della volontà divina salvifica, che continua la sua azione attraverso ai singoli Sacramenti, amministrati dalla Chiesa per mezzo dei suoi ministri.

Circa la natura della grazia sacramentale, strettamente intesa, l'A. si affianca con buone ragioni con quanti sostengono che la grazia propria dei Sacramenti « *est ulterior determinatio et specialis participatio gratiae Christi, ad fines singulorum sacramentorum proportionatae* » (p. 215). Si tratta cioè di uno speciale arricchimento della *gratia gratum faciens,* che fonda il diritto agli speciali aiuti attuali, richiesti per conseguire il fine proprio di ogni Sacramento.

Sul modo e la natura della causalità sacramentale troviamo un'ampia trattazione, che costituisce la parte più caratteristica del volume (pp. 273-348). Viene chiaramente proposta e difesa *la vera causalità strumentale* (e non solo condizionale o occasionale), la quale però non è spiegata secondo il sistema della causalità morale, nè della causalità intenzionale dispositiva (Billot), nè della causalità fisica, dispositiva o perfettiva, ma consiste in questo: « *Sacramentum Novae Legis est vera causa instrumentalis, qua Christus, manifestando imperium divinum, efficit ex opere operato, in subiecto non ponenti obicem, ipsam gratiam sacramentalem* » (p. 306). « Causalitas sacramentorum est proprie causalitas signi: non cuiuslibet signi, sed *signi practici quo efficaciter manifestatur imperium divinum*. Sacramentum non est instrumentum artis, sed *signum*: ideoque agit secundum modum agentis per intellectum et voluntatem. Consequenter, ubi hoc ipsum a principali agente decernitur, per tale signum efficaciter agitur in distans vel in futurum. Sacramentum est *signum divinum:* ideoque effectus eius extenduntur ad omnia quae Deus imperio suo facere potest » (p. 347).

È quindi negata la *elevazione fisica transeunte* del Sacramento da parte della Causa principale divina in ordine all'effetto divino della grazia santificante, mediante la virtù strumentale fisica, ammessa dai fautori della causalità fisica perfettiva.

Il Sacramento viene solo *ordinato* da Dio al fine dell'Agente principale, in quanto *segno efficace* della Sua volontà salvifica per la produzione della stessa grazia e non solo di un *effetto giuridico,* come nel caso dei segni pratici umani (per es., di un contratto, o della promulgazione di una legge).

L'A. per qualificare il suo sistema preferisce non usare la terminologia in uso presso i teologi postridentini, per non dar adito ad equivoci (pp. 345-346): « Ideo in determinatione quaestionis sermo fit simpliciter de *vera causa instrumentali* per modum *signi* efficaciter manifestantis imperium » (p. 346).

Questa trattazione della causalità sacramentaria, opportunamente collegata con la causalità santificatrice dell'Umanità di Cristo, pur presentando una posizione che si distingue da quelle finora comunemente seguite, ha il notevole pregio di chiarire e semplificare la questione, eliminando la principale difficoltà opposta alla teoria della causalità fisica, ossia l'elevazione fisica transeunte dello strumento sacramentale, col conseguente pericolo di una interpretazione piuttosto materiale e univoca rispetto agli strumenti artistici materiali; e inoltre offre elementi positivi soddisfacenti di spiegazione.

Conviene tuttavia notare che anche i fautori della causalità fisica dell'umanità

di Cristo e dei Sacramenti si fanno premura di respingere qualsiasi interpretazione materiale e meccanica della loro posizione, come abbiamo già avuto modo di rilevare (cfr. *Note sulla causalità sacramentaria presso i teologi cattolici moderni*, Biblioteca del *Salesianum* n. 8, Società Editrice Internazionale, Torino, 1949, pp. 33 ss.; *Gesù Redentore*, Libreria Editrice Fiorentina, 1959, p. 747, nota 33).

Circa la trattazione della *istituzione* dei Sacramenti da parte di Gesù Cristo, l'Autore rileva giustamente che la terminologia presso i teologi non è costante, ma fluida, per cui si suole parlare di *institutio immediata, mediata, in genere, in specie immutabili vel mutabili*.

Converrebbe tuttavia, appunto per favorire la chiarezza distinguere sempre tra *institutio* (immediata, mediata) *Sacramentorum* e *determinatio rituum* (in genere, in specie immutabili vel mutabili).

Il volume del P. Van Roo segna un notevole apporto alla teologia sacramentaria e riesce prezioso sussidio scientifico a quanti desiderano approfondire tali mirabili questioni, per conoscere sempre meglio il sapientissimo piano divino della salvezza umana.

D. BERTETTO

Eucaristia. Il Mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa, a cura di Mons. Antonio Piolanti, Roma, Desclée, 1957, pp. XV-1231.

Col concorso di numerosi e qualificati collaboratori, Mons. Piolanti ha inteso presentare in questo splendido volume una Somma Eucaristica, per far conoscere agli uomini dimentichi del secolo XX l'alto valore di pensiero e di vita racchiuso nel *Mysterium fidei*.

Ogni collaboratore infatti ha svolto con impegno il suo tema alla luce delle più recenti ricerche, seguendo i moderni orientamenti della speculazione teologica, dell'indagine positiva delle fonti della Rivelazione e del magistero della Chiesa.

Tutte le trattazioni si armonizzano in un disegno generale, che costituisce il perno dottrinale e la linea direttiva di tutta l'opera: presentare il pensiero e la vita eucaristici della Chiesa Cattolica.

L'ampio e luminoso tema si articola nei seguenti settori:

Nella prima parte, dedicata alla *dottrina eucaristica*, troviamo la trattazione delle fonti della Fede Eucaristica (*Sacra Scrittura dell'Antico e del Nuovo Testamento, Tradizione, Magistero della Chiesa*); l'indagine teologica sul mistero eucaristico (*Reale presenza, Sacrificio della Messa, Sacramento dell'Eucaristia*); le deviazioni dottrinali sul dogma eucaristico; i rapporti dell'Eucaristia con gli altri misteri della fede.

Nella seconda parte, dedicata alla *vita* ed alla *devozione eucaristica della Chiesa*, sono trattati dal punto di vista storico, giuridico, liturgico, ascetico, il culto eucaristico nelle sue varie forme, la spiritualità eucaristica, la legislazione eucaristica della Chiesa, la letteratura eucaristica soprattutto moderna, l'arte eucaristica.

Vi è pure un'opportuna appendice storica sui miracoli eucaristici di Bolsena e di Siena, che poteva essere accresciuta con la considerazione del grande miracolo eucaristico di Lanciano mediante la mutazione delle Specie consacrate del pane e del vino in Carne e Sangue, quali si conservano tuttora nel Santuario Eucaristico di Lanciano; e con la trattazione del miracolo eucaristico di Torino, la Città del SS. Sacramento, sul cui cielo il 6 giugno 1453 si elevò radiosa l'Ostia consacrata, trafugata con furto sacrilego dalla chiesa di Exilles.

Abbiamo così una trattazione sostanzialmente completa del grandioso tema, che fa di questo volume uno splendido omaggio alla SS. Eucaristia ed una preziosa fonte per alimentare la fede e la

pietà eucaristica nei fedeli e per illuminare salutarmente quanti sono dimentichi o ignoranti del Dono infinito, con cui Gesù rimane con noi fino alla fine dei secoli.

Con l'unico desiderio di cooperare al miglior successo di un'opera così eccellente, ci permettiamo di fare qualche semplice rilievo e suggerimento di dettaglio.

Il senso tipico di Melchisedec in ordine a Gesù Sacerdote sembra doversi affermare non solo « probabilmente » (p. 8), ma con certezza, risultando appunto « da autorità in materia di fede (Nuovo Testamento; Chiesa) » (p. 8). Cfr. *Hebr.*, V, 7; Conc. Trid. Sess. XXII, cp. I.

A pag. 236 ss., nella critica fatta alle varie opinioni circa la transostanziazione, ci pare non venga sempre sufficientemente distinto il concetto dommatico di transostanziazione, definito dal Concilio Tridentino contro l'errore ereticale di Lutero, il quale ammetteva la coesistenza della sostanza del pane e del vino col Corpo e col Sangue di Cristo (cfr. Conc. Trid. Sess. XIII, can. 2), dall'approfondimento teologico della transostanziazione, secondo la dottrina tomistica.

Consta infatti che il Concilio Tridentino non ha inteso, per esempio, condannare Durando, anche se tale condanna era stata chiesta da Andrea Vega, il 15 febbraio 1547: « *Item damnetur circa III art.* [*de transubst.*] *quod non remanet materia panis, quae fuit opinio Durandi, quod est contra transubst.* ». Cfr. Conc. Trid., Goerres, vol. V, pp. 869 ss.

Perciò sembra altresì che l'opinione di Rosmini sulla transostanziazione non sia contro la dottrina dommatica del Concilio Tridentino, potendosi ridurre essenzialmente alla posizione di Durando.

A pp. 351-357 viene offerto un « saggio di nuova sintesi » (p.351) circa l'essenza metafisica della Messa, con una avvincente presentazione della dottrina che fa consistere il sacrificio eucaristico nella perenne oblazione di Gesù Vittima, reso realmente presente sull'altare, mediante la immolazione sacramentale, la quale si verifica nella duplice consacrazione. « Così nella Messa si hanno le identiche realtà del Calvario: 1) nella sfera iniziale è contenuta la stessa vittima e lo stesso sacerdote del Calvario (identità ontologica ed assoluta); 2) nella sfera intermedia circola l'offerta, che è una e immutabile, come la continuazione cristallizzata del Calvario (identità psicologica e relativa); 3) nella sfera esterna è rinnovata, ma non moltiplicata, *in signo,* in sacramento la stessa morte della Croce (identità mistico-sacramentale) » (p. 357).

Orbene, ci sembra che « questo saggio di nuova sintesi » non abbia solo il pregio di una limpida e logica presentazione da parte dell'illustre Autore, ma corrisponda altresì alle ripetute affermazioni del magistero eucaristico di Pio XII, che si potrebbero addurre a conferma di ogni punto di tale dottrina (cfr. *Il Magistero Eucaristico di Pio XII,* Torino, Società Editrice Internazionale, 1957, pp. 527-530). Basti richiamare un solo testo sintetico: « *Etenim etiam, atque etiam animadvertendum est Eucharisticum sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta* » (Litt. Enc. *Mediator Dei,* A.A.S. 1947, 563).

A pp. 773-774 si afferma: « Nella transostanziazione c'è un *terminus a quo* ed un *terminus ad quem.* Il *terminus ad quem* è unico, il Corpo di Cristo; il *terminus a quo* è molteplice. Ora se è vero che l'azione conversiva riguarda solo la sostanza del pane ed è moltiplicata al moltiplicarsi delle sostanze costituenti il pane, segue che nella consacrazione di una sola ostia ci sono molte transostanziazioni; proprio come avviene nella consacrazione di una pisside con molte particole.

« D'altra parte se è vero che ogni sostanza del pane contiene dopo la con-

versione il Corpo di Cristo, segue che la consacrazione di una sola ostia produce molte presenze di Cristo, tante quante erano le sostanze presenti nel pane..; siccome nella sua realtà il pane è composto di molte sostanze, come dimostra la scienza, allora seguono le conclusioni sopra indicate, se si ammette che per ogni sostanza presente si ha una conversione ed una presenza » (p. 773).

« ... la moltiplicazione [delle presenze di Cristo] è ammessa da tutti nel caso di molte particole consacrate; così dev'essere ammessa nel caso delle molte sostanze in un'ostia... Che se S. Tommaso afferma che il Signore è presente una sola volta in un'ostia, ciò dipende dal fatto che l'Angelico non conosceva la struttura microscopica del pane » (p. 774).

Ci sembra doveroso rilevare che la transostanziazione ha come *terminus a quo* la sostanza del pane, considerata nel suo senso ovvio e volgare, e quindi è unica se l'ostia è unica, ossia indivisa. Le singole sostanze chimiche, che compongono il pane (amido, saccarosio, moltosio, carbonio, ecc.; cfr. *ibid.* pp. 758-759), in quanto distinte non sono pane e quindi non sono termine distinto di una transostanziazione in ordine ad una presenza distinta del Corpo di Cristo. Altrimenti seguirebbe che l'amido, lo zucchero, il carbonio, ecc., in quanto sostanze distinte, sarebbero materia dell'Eucaristia; mentre questo si deve dire solo del pane già costituito.

La molteplicità delle presenze di Cristo è data invece dalla molteplicità del pane, o delle sue specie, in quanto abbiamo ostie o parti dell'ostia separate.

Questi semplici rilievi, che ci permettiamo di suggerire per lo scopo indicato, non oscurano il pregio di questa solida opera, dovuta alla competenza degli illustri collaboratori ed alla attività instancabile del suo esimio Direttore, così benemeriti della scienza e della pietà eucaristica.

D. BERTETTO

LUKAS VISCHER, *La Confirmation au cours des siècles*. Traduzione francese di Jean Carrère (Collana « Cahiers Théologiques »). Neuchatel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1959, pp. 89, cm. 16 × 23. Fsv. 5,50.

Tra i numerosi quaderni di questa collana della Chiesa Riformata diversi riguardano i Sacramenti: Leenhardt sul Battesimo, Cullmann sul Battesimo dei bambini, lo stesso Leenhardt sull'Eucaristia. Il quaderno 44 che presentiamo è sulla Cresima o Confermazione. Sul medesimo soggetto ha scritto Max Thurian, fratello della Comunità di Taizé, per favorirne la restaurazione nel suo vero significato, che egli cerca di precisare.

In questa linea di pensiero s'inserisce anche lo studio storico di Lukas Vischer. L'origine di esso risale al Sinodo della Chiesa Riformata del 1955 nel Cantone di Schaffhause: in seno alla commissione incaricata « di studiare a fondo i gravi problemi posti dalla pratica attuale della Confermazione », la relazione dell'A. doveva facilitarne le deliberazioni (p. 6).

A questo scopo nei capi I-II-III l'A. studia la prassi e la dottrina sul Battesimo e la Confermazione nella Chiesa Antica; nel capo IV il Battesimo e la Confermazione nel Medio Evo; nei capi V, VI e VII, la Confermazione al tempo della Riforma, nelle Chiese Protestanti, e in fine nel secolo XIX. Nella conclusione ribadisce la concezione della Confermazione come preparazione alla santa Cena e come Consacrazione liturgica al servizio della Fede nella Chiesa e nel mondo.

Ciò che qui conta rilevare, dal punto di vista del dogma cattolico, è la negazione chiara e tonda del carattere di *vero Sacramento* alla Confermazione: nonostante l'importanza che si vuol dare ad essa come semplice *cerimonia,* per una in sè lodevolissima, ed anche doverosa, rinnovazione impegnativa della propria fede ricevuta col Sacramento del Battesimo.

L'errore fondamentale, a nostro parere, sta nel modo di interpretare quello che è il filo sostanziale della tradizione storica, e apostolica e postapostolica. Nessuno contesta che anticamente, se non come regola assoluta, per lo più si amministravano *materialmente insieme* il Battesimo e la Confermazione: sono note, tuttavia, eccezioni anche bibliche (cf. pp. 15 ss.). Nè vi è difficoltà a considerare i *due riti* come la *completa iniziazione* del cristiano: anzi, per semplicità poteva anche talora essere chiamata col solo nome di battesimo, in senso largo. Ma ciò, per sè solo, non basta a concludere che essa costituiva *formalmente un solo Sacramento:* anche se si dovesse riconoscere che la coscienza teorica e dottrinale della distinzione, nell'ambito di una legittima ed *omogenea* evoluzione dogmatica, sia avvenuta in modo progressivo, od anche tardivo. Ora, invece, tale coscienza la riscontriamo — e come oggetto di tradizione preesistente — già nel 200/6 presso Tertulliano, *De Baptismo*. Per Tertulliano, *il Battesimo di acqua è già santificante nello Spirito Santo:* « invocato Deo — egli dice — supervenit *statim* Spiritus de caelis, et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt » (c. 4). È la comunicazione dello Spirito Santo con la grazia santificante. Dopo segue l'unzione e la imposizione delle mani, *per una seconda comunicazione dello Spirito Santo:* « Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina... Dehinc manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans Spiritum Sanctum » (c. 7 e 8). Si noti il confronto dei *due* riti, con i rispettivi *due effetti distinti:* « in nobis carnaliter currit *unctio,* sed spiritaliter proficit; *quomodo et ipsius baptismi,* carnalis (est) actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur » (c. 7).

Come dunque il *nuovo* Dono di Pentecoste, corroboratore della fede e per la professione coraggiosa della fede, nulla derogava al Battesimo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito: così, la prassi e la dottrina cattolica del Sacramento — vero Sacramento — della Confermazione non implica affatto una minorazione del Sacramento del Battesimo (cf. pp. 23 s.; pp. 18 s.; p. 83). È ciò che in fondo riconosceva anche Bucer (p. 53).

Talune difficoltà esegetiche sono note, non meno ai cattolici che ai protestanti: ciò non impedisce che lo stesso Lukas ammetta che, secondo gli *Atti,* è *possibile* una comunicazione dello Spirito Santo per imposizione delle mani *successiva* al Battesimo; e che tale imposizione delle mani *non sia necessariamente parte* del Battesimo stesso (p. 18). Ma le conclusioni negative della sacramentalità della Confermazione, la sua riduzione a una mera benedizione di libera istituzione e configurazione da parte della Chiesa (pp. 83-89), rappresentano solo un caso tipico di ciò che vuol dire aver perduto il divino dono di un Magistero vivo, autentico e infallibile, fattoci da Gesù Cristo nella *sua* Chiesa, (*Matth.,* XVI, 18), fondata su Pietro, incaricato espressamente a *confermare nella fede* i suoi fratelli (*Luc.,* XXII, 32), mentre Gesù Cristo stesso invisibilmente avrebbe garantito questa infallibilità della Gerarchia apostolica unita attorno a Pietro in tutte le determinazioni religiose — dogmatiche e morali — di sua competenza, tutti i giorni fino alla fine dei secoli (*Matth.,* XXVIII, 20).

Tra Magistero autentico infallibile sul solco inalterabile della tradizione apostolica e la cosiddetta libertà deilo Spirito Santo non vi è, non vi può essere opposizione, essendo appunto lo Spirito che insegna tutto alla Chiesa gerarchica da lui stesso governata (*Giov.,* XVI, 13): anzi, solo a condizione di questa *solidarietà indivisibile* tra Chiesa docente visibile e lo Spirito invisibile di Cristo può aver senso l'imperativo di Cristo di ascoltare la Chiesa sua — quale da lui istituita — se non

si vuol restarne fuori come estranei (*Matth.*, XVIII, 17), nonchè l'affermazione categorica, rivolta ai Dodici (*Luc.*, c. IX) e ai settantadue discepoli aggiunti a loro (*Luc.*, c. X): « Chi ascolta voi, ascolta me; e chi disprezza voi, disprezza me » (*Luc.*, X, 16); oppure quell'altra, rivolta esclusivamente ai Dodici collegialmente, e a Pietro personalmente come capo e fondamento: « Tutto ciò che legherai sulla terra, sarà legato anche in cielo » (*Matth.*, XVI, 19; cf. XVIII, 18).

L'unità attorno a Cristo fondamento invisibile (*I Cor.*, III, 11) non è autentica se non è anche, per volontà dello stesso Cristo, *unità attorno al fondamento visibile*, da lui lasciato nella Chiesa: Pietro (*Matth.*, XVI, 18) e gli Apostoli (*Ephes.*, II, 20). Fuori di questa architettura ecclesiologica unitaria, gerarchico-divina, tutta la Chiesa resterebbe come rimpicciolita, ridotta a dimensioni puramente umane, e ripiegata sulle sole sue risorse — puramente naturali, povere e incerte (cf. p. 89) — di umano studio, esegetico o storico, e di precarie convenzionalità, compromessi o « formule di concordia » confessionali, o inter-confessionali, ma senza alcuna garanzia divina.

N. CAMILLERI

Max Thurian, *La Confirmation: consécration des laïcs*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1957, pp. 119, cm. 16 × 23. Fsv. 4,50.

Questo opuscolo del Thurian appartiene alla collana protestante « Communauté de Taizé ». Esso è scritto in difesa della Confermazione contro quella tradizione protestantica che, sulle orme dei Riformatori, ha rigettato tanto la dottrina quanto la pratica di essa. Lutero fu tentennante. Melanchton la ridusse a una *catechèsi* in vista di una pubblica ratifica della fede, seguita da una solenne *benedizione*. Similmente Calvino. Eredi della pratica medievale (1200), dice il T., di amministrare la Confermazione separatamente dal Battesimo, essi ne avevano negato il *carattere sacramentale*, distinto da quello del Battesimo, che veniva amministrato ormai universalmente ai bambini appena nati (*Introduz.*, pp. 7-15).

Scopo dichiarato dell'opuscolo è quello di « studiare il vero senso della Confermazione... ritrovare una vera fedeltà della Chiesa allo Spirito Santo, il quale rivela il Padre e il Figlio nella Parola, ne assicura la presenza nei Sacramenti... Ritrovare il vero senso della Confermazione... e rinnovellarne la pratica nella Chiesa, è contribuire allo sviluppo della fede nello Spirito Santo e alla unità della Chiesa » (p. 14): di quella protestante, molto divisa su questo punto.

Il presente studio si muove in tre direzioni: un'indagine biblica, anzitutto, mostra la *indivisibilità del Battesimo di acque e del Battesimo nello Spirito Santo* (cf. *Giov.*, III, 5); segue un saggio sulla pratica della *Confermazione nella tradizione* (Ippolito, Tertulliano, Ambrogio, ecc.); si termina con la *Confermazione oggi*, da concepire come una *confermazione-consacrazione* dei laici a servizio della Chiesa nel sacerdozio regale dei battezzati.

Senza entrare in merito a molte affermazioni particolari, ci limitiamo a rilevare, con solidale soddisfazione, una certa convergenza di alcune idee essenziali qui propugnate con i capisaldi della dottrina cattolico definita in tre semplici canoni dal Concilio di Trento.

Il primo canone definisce, anzitutto, la *vera sacramentalità* della Confermazione, o Cresima (Denzinger, n. 871). Ora, il Thurian, affermata la sacramentalità del Battesimo, riconosciuto come « signe efficace actuellement » (p. 77), distinto dal battesimo giovanneo di sola acqua (p. 76 s.), ed applicazione effettiva della Redenzione contro il peccato originale (p. 76 s.), passa ad affermare — come sembra —

una specie di sacramentalità anche della Confermazione. Ripetutamente, infatti, egli la chiama « nouvelle consécration », e distinta da quella del battesimo, in quanto non è una semplice « étape de l'initiation (déjà achevée) ».

Inoltre, questa nuova imposizione delle mani del vescovo alla Confermazione, e questa nuova unzione (cf. p. 99, nota 1, e il can. 2 del Concilio di Trento, *Denz.*, n. 872), è anch'essa, secondo l'A., « un signe de l'Esprit Saint »; essa « donne une nouvelle force », dev'essere un « acte liturgique normal » per ogni cristiano, e viene paragonata allo stesso Battesimo, che è sacramento, e all'Ordinazione di un Diacono, di un Vescovo, di un Pastore (?), in cui pure si nota una « imposition des mains, conférant les Dons divers du Saint Esprit » (pp. 87-89). Ma è proprio su questo piano strettamente sacramentale che il Thurian intende il paragone?

Per altra parte, sembra per lo meno inopportuno, a causa del pericolo di una confusione di idee sul piano dogmatico, chiamare il conferimento dello Spirito Santo nel Battesimo mediante la grazia della rigenerazione una « première confirmation » (p. 80). Eccessiva pure appare l'insistenza sul secolo XII o sul secolo IX per la distinzione o separazione della Confermazione dal Battesimo, quando già al principio del secolo V (416), Innocenzo I predica tale distinzione netta, ed anzi appella ad una preesistente « consuetudine ecclesiastica », e perfino all'esempio della stessa Sacra Scrittura (*Atti*, VIII, 14-17), dove si legge che gli Apostoli conferiscono lo Spirito Santo con una successiva imposizione delle mani a confermazione di coloro che pure erano già stati battezzati col Battesimo di Gesù: quindi « ex aqua et Spiritu Sancto » (*Giov.*, III, 5), perchè « in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti » (*Matth.*, XVIII, 19). Ciò non toglie, tuttavia, che la Confermazione abbia una relazione al Battesimo, in sè completo come sacramento di rigenerazione, di cui aumenta e corrobora i doni e gli effetti di grazia, come avvenne per gli Apostoli con la Pentecoste: « quia per eam — spiega Innocenzo III (1204) — Spiritus Sanctus *ad augmentum datur et robur* »: e ciò, appunto, a servizio della Fede da professare « audacter », come insegna Eugenio IV nel Concilio di Firenze, 1439 (*Denz.*, n. 697).

Anche a proposito del ministro della Confermazione, il Thurian riconosce, secondo le indicazioni bibliche, che ministri ordinari appaiono gli Apostoli, di cui, si sa, sono successori legittimi i vescovi. E anche quando egli asserisce che, tuttavia, non se ne può ricavare « une règle absolue » (p. 101, nota 1), se con ciò intende possibile una estensione di tale potere ai semplici sacerdoti *solo* per *delegazione* del vescovo (come ci sembra dalla pag. seg.), allora egli sarebbe anche in ciò sostanzialmente d'accordo col can. 3 del Concilio Tridentino (*Denz.*, n. 873): il quale, infatti, definisce che « *ordinario* ministro è *solo* il Vescovo »: e ciò nel senso che « la potestà di confermare » che hanno i vescovi, non l'hanno uguale, ossia « *comune* coi presbiteri » (*Denz.*, n. 967), data cioè la *differenza gerarchica* di istituzione divina tra vescovi, presbiteri e diaconi (*Denz.*, n. 966).

Ottima, infine, l'idea — non nuova, certo, ma oggi sommamente da valorizzare — che la Confermazione è la *Consacrazione dei credenti laici a servizio della Fede, e quindi della Chiesa.* Parodiata con tanto cinico fanatismo e con tanto ostinato impegno da parte del materialismo ateo comunista con la *Jugendweihe*, c'è proprio da augurarsi che tutta la comunità cristiana valorizzi in pieno — con solida ed efficace « catechèsi » preparatoria (p. 85), la quale suppone quindi una età più matura, e con un più espressivo e solenne conferimento, possibilmente a Pentecoste (p. 89); cf. *Denz.*, n. 697) — l'intima e segreta efficacia soprannaturale di questo che è un autentico *Sacramento del-*

l'Apostolato laico dei fedeli: esso ne consacrerebbe — sacramentalmente, e non solo in virtù di una preghiera della Chiesa, come forse intende il T. — « une offrande de disponibilité à la volonté de Dieu pour le ministère de la communauté chrétienne » (p. 89): e ciò anche per una universale e più effettiva utilizzazione di tutte le buone volontà. È questa l'istanza vivissima che il Vescovo cattolico Mons. Suenens, ausiliare di Malines, svolge nel suo profondo studio, *La Chiesa in stato di missione,* sebbene non esplicitamente in funzione del Sacramento della Confermazione.

N. CAMILLERI

Guglielmo L. Rossi, *Teologia dell'oltretomba: Paradiso,* Genova, SEI, 1957, pp. 418. L. 1500.

La migliore presentazione di questo volume l'ha già fatta S. Em. il Card. Giuseppe Siri, del quale l'Autore è antico alunno ed oggi successore nella Scuola di Teologia al Seminario Arcivescovile di Genova. Giustamente fa osservare il Card. Siri che quest'opera, non solo non è superflua nella non molto ricca bibliografia sull'argomento, ma anzi « la aumenta là dove essa è più carente » (p. 8). E don Rossi mira a colmarla non solo con questo volume sopra il *Paradiso,* ma ancora con altri due sopra l'*Inferno* e il *Purgatorio*. Probabilmente, tanto l'eminentissimo presentatore nel far la sua affermazione, quanto il valente Autore nell'affrontare una così impegnativa fatica, avranno fatto una riflessione simile a quella che faceva, ora è un secolo, il notissimo padre Faber, dell'Oratorio in una sua conferenza, appunto, sopra il Paradiso e l'Inferno: « Sarei curioso di sapere che cosa pensino in cielo i santi dell'antichità, della spiritualità moderna ». E soggiungeva: « Vedete: se i tempi cambiano notevolmente, le anime non cambiano molto, e Dio non cambia affatto: di modo che io non posso fare a meno di credere che dobbiamo sempre ritornare allo spirito antico in materia di vita spirituale ». E questo, allora come oggi, per una constatazione: che cioè, « vi è un manifesto desiderio di sacrificare il soprannaturale ai pregiudizi dei suoi nemici ». La conclusione da tale comune costatazione giustifica tanto lo scritto del Faber quanto l'opera del prof. Rossi: « uno dei bisogni più forti della spiritualità moderna — scriveva il Faber — è di occuparsi di più del Paradiso e dell'Inferno ».

L'agile stile di questo lavoro dà l'impressione di una fresca e costante conversazione dell'autore col lettore; eppure, come fa rilevare il Card. Siri, « questo non è affatto un lavoro di semplice divulgazione ». Certo, non si tratta neppure di una trattazione scolastica, e l'esposizione, pur essendo solida e documentata, evita l'apparato scientifico. Ciò non toglie che si tratti di un contenuto strettamente teologico, mirante a rafforzare e a illuminare le più fondamentali convinzione della fede: « Non s'obbietti, no — scrive il Rossi —: basta la fede, ed è superflua la teologia » (p. 12). Ed ha ragione. L'abitudine, infatti, alle formule, anche a quelle sacrosante del Credo, ove mancasse la luce del sole di una fede illuminata e il calore di una carità viva e operante, sarebbe la via fatale per introdurre un mortificante « spirito della tecnica » — o di meccanica consuetudine — anche là dove nulla è tecnico o meccanico, ma tutto è « spirito e vita » (*Joh.*, VI, 63).

I primi quattro dei quindici capitoli che compongono questo lavoro sono piuttosto orientativi e introduttivi all'argomento centrale. Essi infatti considerano prima *gli orientamenti della ragione,* nella ricerca dei vari fini che soddisfino agli appetiti della natura e alle aspirazioni della vita, e soprattutto nella ricerca di quello che è *il più grave problema: il problema del fine ultimo,* del *vero* fine ultimo, e della sua

scoperta in concreto (c. 1). All'inanità dei beni e dei miraggi terreni e temporali, alla fatuità delle soluzioni di tante pseudo filosofie arriviste o disperate, risponde con luce divina *il messaggio della fede,* ossia della Rivelazione cristiana, additando il vero destino dell'uomo nella *vita eterna* (c. 2). Di qui si prende lo spunto per approfondire questa « novità », e cioè la eternità della vita promessa, nel suo grande rapporto col tempo (c. 3), e la « sorgente » di questa vita eterna, che è il più sublime mistero della ineffabile e feconda vita trinitaria in seno alla stessa divinità (c. 4), non senza debellare le varie aberrazioni della nullificazione della personalità individuale, sia nel tutto panteistico di un caotico Assoluto, sia in un analogo assorbimento assurdamente identificatore della persona creata con la divinità secondo la pseudo mistica indiana e persiana.

Seguono cinque capitoli che trattano direttamente di ciò che essenzialmente e primariamente costituisce il Supremo Fine dell'uomo in concreto, la Visione Beatifica di Dio (c. 5), la quale è di una soprannaturalità assoluta e piena (c. 6), resa quindi possibile e accessibile mediante il dispositivo e il potenziamento del Lume della Gloria (c. 7); alla Visione Beatifica, poi, corrisponde l'Amore Beatifico come culmine di « amicizia tra noi e Dio » (c. 8), cui segue a coronamento, e in perfetta « sintonia degli atti beatifici », il Gaudio Beatifico (c. 9). Nel capo 7, pag. 171, a proposito della Visione Beatifica concepita come la stessa *visione increata* di Dio ineffabilmente *comunicata* agli intelletti beati, sul tipo dell'unione ipostatica (cf. San Tomm., *Comp. theol.,* c. 201), l'A. sorvola completamente la nostra critica alla sentenza comune negativa, e le ragioni in favore da noi esposte in uno studio pur onorato di figurare nella breve bibliografia (p. 147).

« Il di più del Paradiso » abbraccia, tra l'altro, « l'epifania del cosmo », ossia « la beatificante presenza dei beni creati » e la reciproca beatificazione che nasce dalla « comunità celeste » è trattato nel capo 10. Anche i quattro capitoli seguenti considerano alcuni dei principali aspetti secondari, per quanto importantissimi, del Paradiso: così le proprietà beatificanti del corpo glorioso, da cui risulta e la logica di Dio e la caratteristica del Cristianesimo come « la religione della concretezza » (c. 11); la gerarchia degli eletti, nella diversità dei gradi di una pur comune, prefetta e indefettibile beatitudine (c. 12); il fastigio della libertà dei figli di Dio nella assoluta impeccabilità, e la « liturgia celeste del Corpo Mistico », come eterno culto del Padre nel Figlio e nello Spirito dopo la Parusia (c. 13); così, infine, quella che l'A. chiama « la statistica del regno dei cieli e di cui, riconoscendola come « il segreto di Dio », rigetta, da una parte, le esagerazioni e le arbitrarie congetture, mentre dall'altra ricorda alcuni terribili epifonemi del Redentore, per concludere, con l'Apostolo delle genti, che « con Dio non si scherza » (c. 14).

Il capitolo conclusivo, è intitolato: *Ricostruendo una fede perduta* in esso l'A., pur denunciando il delirio religioso dell'uomo moderno, che agli autentici valori del Cristianesimo ha finito per sostituire delle idee cristiane « impazzite » ed una « mostruosa caricatura » — come la cosiddetta *Religione dell'Umanità,* che mette in crisi la *Morale,* il *Diritto,* la *Verità,* e perfino l'esistenza stessa dell'uomo, ondeggiando dalla *pseudo-mistica dello storicismo* alla *pseudo-mistica dell'annientamento* — cerca di rintracciare ancora « una disponibilità dell'anima alla fede » attraverso le stesse crisi del Novecento che, deludendo l'uomo moderno, creano in esso un appello, per lo meno inconscio, all'Uomo-Dio, alla Verità che non s'inganna nè può ingannare, al messaggio di Cristo Salvatore.

Nel lungo percorso di questo tracciato, innumerevoli sono i problemi toccati e chiariti; frequentissimi i richiami e i ri-

corsi all'attualità della cultura contemporanea e della vita odierna; pullulanti gli spontanei riferimenti di una ricca erudizione.

Auguriamo al *Paradiso* del prof. Rossi ampia diffusione, e ai suoi lettori ricchezza di luce, di serenità, di elevazione, fino al conseguimento effettivo di « ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano » (*I Cor.*, II, 9).

N. CAMILLERI

R. Mohr, *L'etica cristiana nella luce dell'etnologia,* coll. « Catholica », 2. Traduz. di P. Rossano. Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 218. L. 1200.

Il volume s'imporrà all'attenzione di tutti, non soltanto per la scarsità di pubblicazioni cattoliche sull'argomento, ma per una particolare sintesi in esso contenuta, che, se pur non supera il limite di una brillante ipotesi — e l'etnologia con difficoltà riesce ad aprirsi una via migliore — sembra quanto mai giustificarsi con l'immensa documentazione di fatti e costumi sui « popoli di natura », che l'Autore ci offre.

« I due comportamenti fondamentali nella visione del mondo » (capo II) conferiscono l'unità a questo densissimo libro. Va distinta, dice R. Mohr, una visione del mondo che apparterrebbe ad un ciclo religioso-sopramondano da quella propria di un ciclo magico-mondano. Nella prima, la morale dei popoli s'impernia sull'accettazione riverente dell'ordinamento del mondo stabilito da Dio, mentre nell'altra l'elemento centrale è la consapevolezza orgogliosa della propria forza, alla cui affermazione tutto viene artificiosamente (magicamente) subordinato.

In particolare, nella visione religiosa-sopramondana del mondo si riscontrano questi tre principî etici generali (capo III): umiltà e riverenza verso un ordine divino superiore, confessione dei peccati e sacrificio espiatorio. L'idea di sacrificio ci riporterebbe a sua volta al nucleo della vita morale dei popoli primitivi, che l'Autore denomina « mistero » (capo IV), un complesso cioè di elementi originari, che se non è più possibile rintracciare in una forma intatta, sarebbe legittimamente da presupporsi come spiegazione di molteplici comportamenti studiati in etnologia. Eccone la descrizione: « Vi sono certe azioni umane, p. es. di ordine sessuale oppure uccisioni, a motivo delle quali Dio è adirato. Egli invia per questo o calamità personali, particolarmente la morte, o sventure collettive, come catastrofi, tipo quella del diluvio, che minacciano di distruggere l'umanità intera a motivo dei peccati. Qualora tali azioni siano state compiute, è necessario al più presto mettere in atto un'azione religiosa. Tale azione consiste in una confessione dei peccati associata alla immolazione di un capro espiatorio. All'immolazione del sacrificio tiene dietro la comunione con la sua carne. Ma tutta questa cerimonia è soltanto simbolica. È la rappresentazione di un accadimento che ebbe luogo nel tempo primordiale in connessione con i peccati, dei quali proprio si tratta *hic et nunc*. Allora era stato immolato un essere divino, il " figlio di Dio ", per ristabilire, mediante la sua morte, l'unione tra Dio e gli uomini caduti nel peccato » (pp. 56-57). Questo schema, forse anche troppo lucido, l'Autore lo deduce specialmente dalla considerazione dei culti e dei riti d'iniziazione. Lo spargimento di sangue, che si riscontra spesso in tali cerimonie, significherebbe l'assimilazione all'Essere divino, che fu immolato, per poter partecipare alla vita, meritata da quel sacrificio divino. L'accostamento con il mistero cristiano della Redenzione e del Battesimo si rende spontaneo.

Mohr sostiene ancora, in base a testimonianze che, egli dice, si potrebbero moltiplicare, che l'oggetto dell'espiazione

nei culti sia una mancanza di natura sessuale, per cui l'uomo doveva subire la morte. Con la morte simbolica l'uomo merita di poter vivere e generare senza incorrere nella morte. Mutilazioni ed incisioni, come stimolanti del piacere, sono espressioni del ciclo magico-mondano, in cui si tende al massimo possesso della fecondità animale e vegetale.

Emerge così l'importanza della sessualità, oggetto di un lungo capitolo (pp. 100-181): « ... il problema sessuale è uno dei problemi centrali, se non addirittura il primo dell'etica e della morale pratica dei popoli di natura » (p. 100). La grande quantità del materiale esposto viene illuminata ancora dalla duplice visione del mondo, religiosa una, magica l'altra. I popoli di comportamento religioso tendono a riconoscere l'attività sessuale come qualcosa di sacro, permessa soltanto nel matrimonio regolare; in questo modo si possono comprendere numerosi tabù sessuali, un reale apprezzamento della verginità (prima del matrimonio) e della fedeltà coniugale; cose tutte che mancano ai popoli dei cicli magico-mondani. Il lettore europeo viene ammonito di non essere troppo affrettato nel giudicare due comportamenti, che si trovano di preferenza fra i popoli religiosi: la promuscuità dei sessi e la completa nudità. Si citano svariati fatti, che attestano come il pudore e la castità possano essere assai disgiunti fra loro. Così non soltanto l'assenza totale del vestito s'accompagna spesso ad una vita casta, ma addirittura si darebbero casi di « amicizie » prematrimoniali, riconosciute dai parenti, in cui l'illibatezza della fanciulla è di fatto conservata. A questo punto l'Autore si permette di pronunciare con molta sicurezza il giudizio seguente: « ... s'inganna molto chi volesse considerare la funzione del vestito unicamente dal punto di vista europeo. Si commetterebbero errori fatali. Prescindendo dal fatto che non è usato dovunque nelle regioni fredde a scopo di protezione contro il rigore della temperatura, come avviene presso di noi (per esempio i Fueghini, in un clima straordinariamente freddo, andavano anticamente tutti nudi, pure avendo la possibilità di vestirsi), neanche il vestito viene considerato dovunque come una protezione adatta contro le istintività sessuali. Che anzi possa verificarsi in pratica proprio l'opposto si può arguire dai seguenti fatti » (p. 163). Nell'esposizione dei fatti (pagine 163-174) è intercalato quest'altro giudizio: « Una teologia morale " cattolica " non deve prescindere da questi e simili fatti, soprattutto quando venga insegnata a persone che dovranno esercitare un'influenza decisiva sulla formazione morale di popoli, che da secoli o millenni stanno sotto l'influsso di costumi completamente diversi da quelli europei » (p. 164).

Queste affermazioni sono tuttavia mitigate dallo scrittore stesso, quando alla fine del capitolo, che rimane per altro sotto molti aspetti eccellente, scrive: « Ma troppo poco si conosce riguardo a tutte queste cose del pudore, per poter pronunciare in materia un giudizio definitivo » (p. 181).

Nella conclusione, trattandosi dei rapporti fra morale e costumi, si insiste, forse troppo, sull'intenzione di chi pone l'azione, più che sul suo oggetto ed all'annosa questione se i costumi derivino veramente dalla morale si risponde affermativamente, soggiungendo però che una dimostrazione rigorosa a base di fatti non è ancora a tutt'oggi possibile.

E. QUARELLO

A. PEREGO, S. J., *L'Etica della Situazione*, Roma, Ed. « La Civiltà Cattolica », 1958, pp. 184. L. 600.

L'Autore ha saputo rifondere abilmente la materia trattata in alcuni articoli apparsi sulla « Civiltà Cattolica » nel 1957.

Nei primi due capitoli si analizza il pensiero di E. Griesebach ed E. Michel, che sono collocati giustamente fra i più tipici rappresentanti dell'etica della situazione. C'è un fondo comune di agnosticismo e di pessimismo protestante; mentre però Griesebach insiste maggiormente sull'incapacità della metafisica di cogliere il singolare, Michel muove dall'opposizione, che gli appare inconciliabile, fra la rigidità della legge e l'espansività dell'amore. Entrambi giungono concordemente a fissare come norma esclusiva della moralità, almeno in certe situazioni, il giudizio strettamente soggettivo della persona, che non deve minimamente preoccuparsi della conformità con una norma oggettiva.

Nel terzo capitolo si sottopone ad una solida e limpida critica l'indirizzo morale sopra descritto. Vengono presi in speciale considerazione gli argomenti del Magistero Ecclesiastico: due allocuzioni di Pio XII del 1952 e l'Istruzione del Santo Ufficio del 1956, di cui si dà la traduzione italiana in appendice. La bibliografia è ottima. Fra le numerose pubblicazioni, questa verrà consultata con particolare utilità, grazie alla penna fluida e sicura dell'Autore.

E. QUARELLO

J. C. Ford, S. J., - G. Kelly, S. J., *Contemporary Moral Theology. I. Questions in Fundamental Moral Theology*, Maryland, The Newman Press, 1958, pp. VII-368, cm. 14 × 21,5. Dollari U. S. A. 4,50.

I principali problemi di morale generale, discussi negli ultimi vent'anni, sono affrontati con grande chiarezza ed abbondantissima informazione dai professori gesuiti J. C. Ford e G. Kelly. Per circa quindici anni avevano compilato il pregevole bollettino bibliografico morale della « Theological Studies ». Il contenuto delle varie recensioni è stato ripreso e raggruppato attorno ad alcune questioni, di modo che il volume ha acquistato un carattere spiccatamente dottrinale. I suoi capitoli potrebbero ulteriormente classificarsi come segue: Morale e Magistero Ecclesiastico (1-3), la tendenza di rinnovamento in teologia morale (4-6), etica della situazione (7-8), occasione di peccato (9), libertà e psichismo inferiore (10-14).

Particolare interesse presenta la trattazione sulle nuove correnti di moralisti, quali Tillmann, Schilling, Leclerq, Mersch, Delhaye, ecc. Gli Autori mantengono un giusto equilibrio, che evita di considerare troppo rivoluzionarie le istanze moderne, senza ridurle nemmeno ad un semplice giuoco retorico, utile soltanto a conferenzieri. Preziose le osservazioni a proposito dell'insofferenza verso l'« obbligazionismo » e l'insegnamento della morale nel corso seminaristico, che appare in molte pubblicazioni recenti.

Anche sull'« etica della situazione » si contengono rilievi che, condannando il nucleo della dottrina, ne mettono in evidenza alcuni aspetti validi.

L'altra metà del volume è dedicata completamente al campo, che appena incomincia ad esplorarsi, dei rapporti fra psicologia e morale. I titoli di alcuni paragrafi attraggono subito l'attenzione: imputabilità e motivazione inconscia, libertà e imputabilità sotto tensione, psichiatria e cattolicesimo.

I molteplici dati psicologici, tra i quali ad es. quelli riguardanti il grado di libertà presente nella masturbazione o che traspaiono dall'esposizione serena ed oggettiva di opere che meritarono la condanna del Santo Ufficio, sono costantemente illuminati dal magistero di Pio XII, di cui si citano i documenti fino al termine del 1955.

Un contributo degno di nota ci viene offerto, quando si parla dell'*occasione di peccato*. Accettata la comune descrizione

— circostanza esterna, che contiene un pericolo di peccato — si fa notare l'importanza di determinare *il grado di probabilità* del pericolo, per stabilire l'occasione prossima. Gli Autori pensano che sia troppo generica l'affermazione: « esporsi ad un pericolo *probabile* di peccato grave senza una ragione proporzionata, costituisce colpa grave ». Crediamo che le loro riflessioni debbano essere prese in considerazione. In fondo essi denunciano l'incertezza nello stabilire in questo caso il grado di probabilità (il pericolo dev'essere *più* probabile della vittoria, *ugualmente* probabile o anche solo *meno* probabile di essa?) e si riallacciano al principio, con cui si suole giustificare il probabilismo: un'obbligazione incerta è una obbligazione nulla. Escludono perciò che si possa provare l'obbligazione *grave* di evitare un pericolo probabile di peccato grave. Ford e Kelly insistono inoltre sulla *relatività* delle occasioni di peccato, sviluppando due punti concreti: le relazioni fra ragazzi e ragazze prima del matrimonio e il ballo. Sottolineano una certa distanza fra moralisti europei e moralisti americani e descrivono, non senza umorismo, lo stupore di alcuni studenti ecclesiastici di Roma, di fronte alla disinvoltura con cui un prete americano parlò di un ballo organizzato da un'associazione cattolica, che danzò... attorno ad una statua della Madonna! Una certa ampiezza di vedute al riguardo viene però contenuta dal realismo di alcuni moniti di G. Kelly, che erano già apparsi nell'opuscolo *Problematica dell'amore nei giovani* [5], Milano, Centro Studi Sociali, 1959. Queste ultime osservazioni rendono, a nostro parere, assai problematica una relazione stabile fra giovani, senza la prospettiva del matrimonio. Infine, quanto è detto a proposito del ballo, ci sembra peccare un po' di astrattismo, perchè diventa sempre più difficile distinguere il movimento ritmico del corpo dalle circostanze che lo accompagnano; fra queste ci permettiamo di ricordare, oltre a quelle accennate dagli Autori: il genere di composizione musicale e l'abbigliamento.

E. QUARELLO

Moral-probleme im Umbruch der Zeit, Hrsg. von V. REDLICH, O. S. B., München, Max Hueber, 1957, pp. 181. DM 5,90.

Attraente raccolta di saggi di diversi Autori. Alcuni nomi non hanno bisogno di essere presentati. Sempre interessante J. LECLERCQ, che esponendoci « i nuovi punti di vista dell'investigazione morale », accentua il valore della medicina, della psicologia e sociologia nei confronti della morale. B. HÄRING sviluppa un tema già noto ai lettori del suo *Das Gesetz Christi*: « la posizione della legge in teologia morale ». Rilevata la diversa interpretazione protestante, si riconosce nella grazia un vero principio interno di attività, secondo l'espressione paolina *Rom.*, 8, 2, PH. DELHAYE c'informa molto bene sulle « correnti attuali della morale in Francia »; queste pagine verranno riprese in *L'ami du clergé*, 1958, n. 2, pagine 17-26, e costituiscono un'ottima rassegna bibliografica della produzione filosofica e teologica.

Tra i meno noti al pubblico italiano, risalta l'articolo di H. SCHREY su « l'etica protestante, oggi »: sono citati di preferenza E. Brunner e K. Barth, che suscitano nuovamente il problema della legge naturale, che sembrava aver fatto naufragio presso i classici del protestantesimo. L. WEBER si addentra con rara maestria nel tema « moderna erotica e vita cristiana ». Si stabiliscono tre piani in linea ascensionale, sesso, eros, agape, su cui si proietta la luce di una vasta bibliografia. Lo stesso Autore ci offre dei « pensieri per la comprensione teologica della

malattia », dove ha modo di dimostrare un contatto approfondito con la Sacra Scrittura.

Chiudono il volume uno studio sulla « psicologia della pace » e un altro sulla « crisi morale alla luce della psicoterapia », rispettivamente di W. J. Weilgart e di Eva Firkel.

E. QUARELLO

Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker. Hrsg. von R. Hauser und Fr. Scholz. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958, pp. 270. DM. 18.

Teodoro Müncker, valoroso collaboratore di Tillmann con il volume *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (IV ediz. 1953), ben meritava questo insieme di scritti composti dai suoi amici ed allievi, in occasione del suo settantesimo compleanno.

Fra i diciotto studi, vorremmo segnalare quelli che potrebbero contribuire a formare una sezione della teologia morale generale che abbia come oggetto la vita sociale cristiana. A questo proposito verranno consultate con frutto le pagine di R. Hofmann: « L'aspetto teologico della libertà di coscienza », di L. Berg: « Il fondamento teologico dell'etica sociale » e di A. Geck: « Il fondamento sociologico della teologia morale ». Singolarmente istruttivo il lungo articolo di R. Hauser circa « il motivo cristologico nell'etica politica delle confessioni cristiane », che ci mette al corrente delle recenti posizioni protestanti.

V'è poi un altro gruppo di scritti non meno penetranti, che indagano la vita psichica umana con una prospettiva morale. Ricordiamo A. Bolley (« L'anima nel suo incontro con Dio »), W. Schöllgen (« Per una psicologia della pietà e del timor di Dio »), H. Berndt (« Psicoterapia e ascesi »), A. Rohde (« Il problema della collaborazione tra lo psicoterapeuta ed il pastore d'anime »).

Degni di nota infine sono pure alcuni studi che toccano punti particolari. L'etica della situazione è trattata da Fr. Scholz con un'ottima conoscenza dei suoi precedenti storici e alla luce del Magistero; la epicheia viene collocata da J. Giers sullo sfondo di una morale positiva, più che di evasione dagli imperativi etici. Il problema della Domenica cristiana (J. M. Nielen), del tempo libero (J. Höffner), della bugia ufficiosa nel pensiero di N. Hartmann e K. Jaspers (G. Müller), del trapianto degli organi (J. F. Groner), del traffico stradale (W. Heinen) ricevono nuove e importanti chiarificazioni.

E. QUARELLO

R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, coll. « Catholica », 1. Traduz. di P. Rossano. Alba, Edizioni Paoline, 1959, pp. 262. L. 1000.

Il rinnovamento biblico del sapere teologico si va progressivamente attuando tra le file dei cattolici e la teologia dogmatica è la prima a trarne degli ottimi frutti. Anche i moralisti cominciano lentamente ad avvertire la necessità di ampliare il loro florilegio di testi scritturistici, che vengono citati sporadicamente, con un significato, si direbbe, del tutto ornamentale.

Un lavoro quanto mai apprezzabile di morale biblica è quello che presentiamo. R. Schnackenburg, redattore della *Biblische Zeitschrift* per il Nuovo Testamento, ci ha dato un'ottima sintesi della dottrina morale rivelata nei Sinottici (I parte), nella Chiesa primitiva in genere (II parte) e nei suoi maggiori rappresentanti, Paolo, Giovanni, Giacomo, Pietro (III parte).

Gesù Cristo predica il Regno di Dio, che implica la duplice esigenza della con-

versione e della fede, che a loro volta conducono all'imitazione di Dio Padre. Se l'originalità del messaggio di Cristo traspare notevolmente nel discorso della montagna, dove si insiste sull'interiorità nell'osservanza della legge, l'aspetto più tipico del Suo insegnamento morale consiste nell'unificazione di tutti i precetti in quello dell'amore di Dio e del prossimo.

La seconda parte, che studia la Chiesa primitiva, si apre con un capitolo interessante sull'influsso del suo orientamento escatologico nella vita morale. Il non facile problema della relazione con la legge giudaica antica è illustrato con elementi desunti dagli Atti e anticipando il tema paolino della legge.

La terza parte sintetizza il pensiero morale di Paolo, Giovanni, Giacomo, Pietro.

L'alta competenza dell'Autore gli ha permesso di mantenere uno stile particolarmente denso e conciso, che non nuoce alla chiarezza. Si potrebbe forse desiderare un'esposizione più ampia del concetto di vita in S. Giovanni ed un rilievo più particolareggiato dell'idea paolina della nostra conformazione a Cristo *risorto,* come ideale della vita morale.

In ogni caso il volume di Schnackenburg è senz'altro uno dei sussidi più preziosi e ormai indispensabile per un professore di teologia morale, anche perchè utilizza la migliore bibliografia, cattolica e protestante, esistente (nella nuova edizione non dovrà mancare un'attenta revisione della bibliografia tedesca!). L'opera è accessibile agli alunni del corso teologico, i quali, pur impegnati in un lavoro analitico di conoscenza diretta del testo sacro, sono avidi di sintesi, preparate da competenti. Sarà questa perciò un'ottima lettura complementare, rischiarata opportunamente da qualche delucidazione su quelle che ci sono parse alcune concessioni un po' rapide al metodo della *Formgeschichte.*

E. QUARELLO

O. LOTTIN, *Au cœur de la morale chrétienne. Bible, Tradition, Philosophie,* Tournai, Desclée, 1957, pp. 207.

Fra le opere più significative di morale generale uscite in questi ultimi anni, si distingue senza dubbio la *Morale Fondamentale* (1954) di O. Lottin. I lettori potranno prendere contatto con le parti sostanziali di quest'opera nel libro annunciato, che fu composto per favorire coloro che iniziano gli studi di teologia, non esclusi i laici di una certa formazione. Sono state soppresse le parti storiche, parecchie discussioni che interessano gli specialisti e soprattutto si propongono le questioni con un ordine più chiaramente teologico.

Quest'ultima novità è la migliore caratteristica dell'opera. È noto come l'affastellamento delle nozioni più disparate, offertici da molti trattati di teologia morale, invade spesso anche la morale generale, creando un senso di complicazione e di pesantezza. Lottin invece ha saputo darci una linea semplice e armoniosa, che connette organicamente fra loro i trattati classici ed i problemi di fondo.

La morale generale potrebbe, secondo l'Autore, sistemarsi in tre grandi parti: la prima tratta della conformità alle norme della moralità naturale (legge naturale e civile) e soprannaturale (norma fondamentale: grazia di Cristo; norma prossima: fede e legge ecclesiastica). Nella seconda parte si parlerà dell'attuazione concreta della moralità nel singolo atto, di cui si mettono in luce l'aspetto di *libera* volitività e l'aspetto intellettivo del giudizio di *coscienza,* che verrà rettificato costantemente dalla virtù della *prudenza,* mentre sul piano soprannaturale interverranno la *carità* per ordinare la volontà verso il fine ultimo e la *fede* per illuminare l'intelletto. La terza parte considera gli effetti del precedente dinamismo, che sono ridotti alla *virtù* ed al *merito,* che

si acquisiscono precisamente con il retto agire umano.

L'ordine proposto potrà certo subire dei mutamenti. Come ogni altro schema, anche questo non rifugge totalmente da qualche artificio; ad es. quello di collocare il peccato fra la trattazione della virtù e quella del merito. Rimane però sempre il grande vantaggio di un'esposizione organica e unitaria, che evita il cumulo di definizioni e di principî.

Riaffiorano alcune posizioni peculiari dell'Autore, che possono essere discutibili, come quella della negata necessità delle virtù morali infuse; sono problemi già suscitati dalla *Morale Fondamentale*.

A rendere perfetta l'opera non mancherebbe, a nostro parere, che un più nutrito svolgimento del sottotitolo del libro: *Bible, Tradition, Philosophie*. Se le analisi filosofiche sono molto penetranti, le indagini bibliche e magisteriali sono ancora ridottissime. Forse tutto questo sarà compiuto con maggior successo da scrittori di teologia biblica e del magistero ecclesiastico ed allora l'opera di Lottin non cesserà di affermarsi come una delle più riuscite sintesi di morale speculativa.

E. QUARELLO

DAVID BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien* (« Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments », herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, 36). Zürich, Zwingli Verlag 1959, pp. 210, cm. 15,30 × 23. Fsv. 19.

È la dissertazione, aggiornata e completata, presentata dall'A. presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Basilea (novembre 1956) e della dissertazione rivela gli inconfondibili caratteri della ricchezza d'informazione e premura di documentazione (ben 270 autori citati, e molti ripetutamente!), dell'impegno ed accuratezza d'esecuzione e di una certa qual enfasi e convinzione, che peraltro ben s'adatta alla gravità dell'argomento.

Il tema, che già destò grande interesse fra gli studiosi di N. T. all'inizio del secolo in connessione con la nota opera di A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1902 (cf. monografie di *K. Bornhäuser*, Gütersloh, 1903; *J. Haussleiter*, Barmen, 1904; *M. Meinertz*, Münster i. W., 1908; *F. Spitta*, Giessen, 1909, ecc.), è tornato da un ventennio di vivissima attualità in conseguenza dell'incontro sempre più convinto che sta verificandosi tra gli studiosi di Teologia Biblica e quelli di Missiologia. La monografia di D. Bosch viene perciò ad aggiungersi a quelle di B. Sundkler - A. Fridrichsen (Uppsala, 1937), J. Leipoldt (Leipzig, 1941), H. Stoevesandt (Goettingen, 1943), W. J. Galus (Washington, 1945), B. Danniel (New York, 1948), G. Rosenkranz (Gütersloh, 1951), J. Schneider (Kassel, 1955), T. W. Manson (London, 1955), J. Jeremias (Stuttgart, 1956; Neuchâtel, 1956; London, 1958), per tacere di numerose altre e del vistosissimo contributo di comunicazioni ed articoli dovuti alle più note penne (O. Cullmann, J. Dupont, E. Lohse, M. Meinertz, B. Reicke, H. Schlier, ecc.).

L'opera si articola in quattro parti. Nella prima, necessaria premessa alla trattazione, si delineano sinteticamente le posizioni della letteratura vecchiotestamentaria e del Giudaismo più recente in relazione al concetto di « missione » fra i pagani. Il V. T., tolte poche eccezioni (ad es. il libro di Giona), non presenterebbe una vera coscienza missionaria. Israele, un tempo « pagano » ed ora « eletto di Dio », in rapporto agli altri popoli avrebbe non una funzione di *conquista*, bensì di *testimonianza*, onde determinare per riflesso (e questo nei tempi a venire!) l'accorrere dei popoli verso Sion,

il monte del Signore, onde ivi prestare a Jahweh la debita adorazione e protesta di sommissione, conforme alla nota visione d'Isaia e di Michea. Posizione ormai svisata ed estremista è quella del Giudaismo più recente (anche se non unitario nelle sue effermazioni!): nel secolo presente nessuna mutazione è considerata possibile o sollecitata nell'ambito religioso per i pagani: essi permangono gli « estranei », i « nemici », i « peccatori »; la mutazione si verificherà invece nel secolo a venire (letteratura apocalittica!), allorchè o saranno annientati unitamente a tutto ciò che è « male » o saranno aggregati ad Israele, in evidente posizione di sottordine.

La seconda parte, affrontando direttamente il tema proposto, tratta in successivi capitoli della nuova situazione determinatasi con la venuta di Gesù e conseguentemente delle relazioni di Lui con Israele e con i pagani e Samaritani, oltrechè dei rapporti tra Israele ed i pagani nella dottrina del Regno di Dio (parabole).

Con la predicazione del Battista si passa dall'era della *promessa* all'era dell'*adempimento,* situazione del tutto nuova che si incentra nella persona, dottrina ed azione di Gesù e che trova le sue più vistose espressioni nella vittoria sui demoni, nella proclamazione della Buona Novella del Regno di Dio concepito ad un tempo e presente e futuro, nella remissione dei peccati, indice manifesto, poichè prerogativa divina, della piena potestà che Gesù rivendica per sè. Come Messia d'Israele, Egli limita, durante la Sua vita terrena, la Sua azione e quella dei Suoi alle « pecore smarrite della casa d'Israele » (*Matth.*, 10, 5; 15, 24). I pochi episodi, in cui Egli viene a contatto con pagani e Samaritani in terra palestinese (Centurione di Cafarnao!) o in terra gentile (Donna Cananea!) sarebbero eccezioni, del resto da intendersi ancora alla luce dei principî del V. T. « Giammai si riceve dal resoconto dei Sinottici (o di Giovanni!) l'impressione che Egli si dia d'attorno per rintracciare i pagani. Anche se incidentalmente si reca in terra pagana, Egli vi cerca non i pagani, bensì la solitudine! » (p. 93). « La raffigurazione popolare di Gesù come di un uomo dal grande cuore, non-giudeo ed universalista, il quale guarda solo alla disposizione del cuore, non ha alcun appoggio negli Evangeli » (p. 94).

L'affermazione tuttavia di *Marc.*, VII, 27 (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα) permetterebbe di rettamente intendere le precedenti di *Matth.*, 10, 5; 15, 24; e cioè: « Gesù si consacra sì con piena dedizione ed incondizionata fedeltà al suo popolo, ma ciò non esclude che nel futuro le cose possano essere diverse. Gesù sta secondo quest'affermazione del tutto nella linea dell'attesa tradizionale, secondo cui *prima* Israele giunge alla salvezza messianica e poi il mondo pagano » (p. 100). Da questa visuale non si discosterebbe lo stesso Vangelo di Luca, anche se con la omissione del viaggio al Nord di Gesù e con l'inserzione del « grande viaggio » (*Luc.*, 9, 51; 19, 27) si presenta alquanto variato rispetto ai due primi Sinottici.

Alla domanda pertanto se Gesù fu *particolarista* (come volle A. von Harnack) o *universalista* (come affermò F. Spitta), l'A. risponde componendo in armonia successiva le due posizioni. La limitazione di Gesù ad Israele non esclude i pagani, bensì li include. La missione ai pagani è possibile non *nonostante* il particolarismo di Gesù, bensì proprio *a motivo* di esso. Però *solo aldilà della Croce è tolto il* πρῶτον; *solo Gesù glorificato trarrà a sè tutti* (cfr. p. 115). La stessa conclusione ricava l'A. dall'analisi delle due parabole dei vignaioli perfidi e del convito nuziale, su cui particolarmente si sofferma.

A questo futuro della missione ai pagani è consacrata *la terza parte* del lavoro, incentrata su tre principali punti di discussione, e cioè:

a) *Marc.*, 13, 10: καὶ εἰς πάντα τὰ

ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Dopo averne con accuratezza stabilito la autenticità storica, determinato il contesto preciso e fornito l'esegesi particolareggiata, l'A. conclude che la missione ai pagani è la grande realtà che dà significato all'intervallo di tempo che intercede tra la Croce di Gesù e la Fine e conseguentemente alla presenza dei discepoli e della Chiesa in questo intervallo, pur non essendo tale realtà (e questo contrariamente alla concezione di certi movimenti missionari del secolo scorso: Hudson Taylor, Grattan Guinness, Simpson, John Mott, ecc.) in alcun modo indizio della Fine. « Di fronte alla Fine possibile ad ogni ora, la *Missione* è la richiesta ognor sempre inquietante e decisiva posta alla Cristianità » (p. 171).

b) *Marc.*, 14, 22-25 e parr., con particolar riguardo al valore di ὑπὲρ πολλῶν ed alla relazione intercedente tra l'Ultima Cena e la realtà escatologica accennata nel v. 25. « L'ultima Cena di Gesù coi Suoi discepoli non è unilateralmente orientata alla Sua Morte imminente. Gesù guarda al di là della Sua Morte, nel futuro. L'Ultima Cena ha perciò non solo carattere di Venerdì Santo, bensì anche Pasquale; ancor più, essa ha un esplicito carattere escatologico » (p. 179). « La celebrazione della Cena *pertanto* significa non un'individuale assicurazione o partecipazione alla remissione dei peccati — come è incline ad interpretare i Sacramenti una ecclesiologia deteriore (*epigonenhafte*) — bensì essa è il fatto di una Comunità, che si sente obbligata nei confronti dell'avvenuta riconciliazione e della redenzione a venire per i " molti " » (pagina 183).

c) *Matth.*, 28, 18-20, ingiunzione della Missione « Universale » da parte di Gesù Risuscitato. « Con ciò il πρῶτον che già in linea di principio era stato abolito sul Golgotha, viene tolto anche praticamente e definitivamente » (p. 191).

La quarta parte del lavoro non è che il prospetto conclusivo dei risultati precedentemente acquisiti nell'analisi e da noi già accennati. Di rilievo comunque l'affermazione finale secondo cui « la missione al mondo è un momento necessario nella vita della Chiesa evangelicamente intesa... Solo nell'azione, nella partecipazione del Vangelo al mondo tutto la Chiesa attinge consistenza (*besteht*). Essa pertanto non *esercita* la Missione, bensì *è* Missione, assalto vivo di Dio al mondo » (pp. 197-198).

Equilibrio e costante preoccupazione di comporre in armonia elementi apparentemente eliminantisi costituiscono l'atmosfera in cui si attua l'intero svolgimento dell'opera. Per questo essa non mancherà di riuscire utile anche allo studioso cattolico di Teologia Biblica e di Ecclesiologia. Si potrà forse discordare, almeno parzialmente, nell'interpretazione d'insieme del problema, tuttavia ci si troverà serenamente concordi in numerose affermazioni di dettaglio. In particolare non si possono non sottolineare con simpatia e il fatto che l'A., pur applicando nell'esegesi critica del Testo Sacro il metodo della *Formgeschichte,* costantemente ripieghi dalle posizioni estremiste ed arbitrarie di R. Bultmann verso una più serena ed oggettiva valutazione dello stesso; e la precisa e ferma posizione negativa assunta nei confronti dell'escatologismo conseguente di A. Schweitzer.

È ovvio tuttavia che nella trattazione di un tema così vasto ed allo stesso tempo così discusso non ci si trovi sempre concordi sul piano esegetico, oltre che dottrinale. Così ad es. vedremmo meglio il termine *Völkermission* anzichè *Heidenmission* (cf. la monografia parallela di J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*), accentuando così meno l'antitesi « Giudei-Gentili ». Infatti nell'illustrazione teorica che Gesù dà del mistero del Regno di Dio (cf. in particolare *Matth.*, 13, 1-52) l'accento cade non su detta antitesi, del resto d'indole transitoria, bensì sulla

nota essenziale di « universalità », costantemente richiamata a guisa di ritornello (cf. *Matth.*, 13, 32, 33, 38, 48-49). Nota che suppone nell'interpretazione della realtà evangelica un punto di partenza concettuale variato ed anteriore rispetto a quello scelto dall'A., quel punto stesso che sta alla base del fatto d'Israele un tempo già *pagano* ed ora *eletto di Dio* e che è ottimamente messo in luce da Luca nel discorso di Paolo ad Atene (*Act.*, 17, 22-31): la paternità universale di Dio, per cui presso di Lui non si dà accezione di persona. Ma forse con tale suggerimento rischiamo di modificare alquanto la soluzione prospettata dall'A.

Pur riconoscendo nei confronti della *Formgeschichte* il valore complementare insostituibile della *Redaktionsgeschichte* (metodo di accostamento degli Evangeli che si prefigge di mettere in rilievo la forte ed innegabile individualità degli Evangelisti), l'A. ha praticamente prescisso da essa nel corso del suo lavoro, attesi i risultati non sempre convincenti prospettati da H. Conzelman per Luca e W. Marxen per Marco. Ed è peccato, perchè ci pare che solo seguendo tale metodo d'accostamento si possa addivenire ad una serena valutazione e ricostruzione della figura storica di Gesù, oltrechè ad una soddisfacente composizione e comprensione di quegli elementi a prima vista contrastanti. Prescindere (o quasi) dalla finalità specifica concreta dei singoli Evangelisti, e quindi dal loro disegno d'insieme e dai criteri dottrinali e letterari che presiedono alla selezione ed alla redazione del materiale da essi offertoci, criteri che *necessariamente* si riflettono in maniera prepotente in ogni singola pagina, è precludersi la via ad una sana interpretazione dei testi e conseguentemente dei fatti storici che vi soggiacciono. Si eviterebbe in tal modo più facilmente il pericolo d'indulgere, magari inconsciamente, ad un'esegesi alquanto retorica ed accomodata, come invece avviene ad es. a p. 78 a proposito di *Matth.*, 9, 9; *Marc.*, 2, 14; o a p. 56 a proposito di *Matth.*, 3, 2; 14, 17 relazionato a *Marc.*, I, 15 (in realtà si tratta nulla più che di una *inclusio*, artificio retorico caro a Matteo, intesa a sottolineare la continuità di azione esistente fra la predicazione del Battista e quella di Gesù in conformità al canone « apostolico » di *Act.* I, 21-22); o a p. 52, ove si afferma che il termine *Evangelo* manca del tutto in Luca (« con intenzione? »), mentre invece, se si ha presente l'unicità dell'opera Luca-Atti (ormai riconosciuta anche dai critici più esigenti!), lo si ritrova, ed in contesti quanto mai significativi, in *Act.*, 15, 7 e 20, 24.

Così non si addurrebbe *Luc.*, 24, 46-49 come testo *esplicito* del comando missionario universale di Gesù, parallelo a *Matth.*, 28, 18-20. Ivi infatti non si tratta di *missione*, bensì di *constatazione* che tale missione « universale » è già contenuta nelle Scritture, come ne possono far fede gli stessi discepoli (giustamente alcuni Codd. completano l'inciso ὑμεῖς μάρτυρες τούτων inserendovi ἐστε, presente, *siete!*); questo in rispondenza ad una delle preoccupazioni dottrinali specifiche di Luca!

Trattandosi poi di determinare la posizione *storica* di Gesù in materia di *particolarismo* e *universalismo* non vediamo perchè sia stato escluso di proposito l'apporto del IV Vangelo, di cui giustamente annota M. Meinertz: « In nessun Evangelo l'Universalismo si presenta così in rilievo come in Giovanni » (*Jesus und die Heidenmission*, p. 191). Ed invero situazioni storiche come quelle di *Jo.*, 4, 1-42 (ed anche *Jo.*, 12, 20 ss.) lasciano intendere uno stato di cose alquanto diverso, e non solo per quanto riguarda il caso specifico, da quello dall'A. prospettato. La realtà evangelica ci pare cioè informata da uno spirito « universalista », sia pure potenzialmente, fin dal suo primo apparire (cf. *Luc.*, 3, 1-6 relazionato a

Matth., 3, 7-10 e 4, 12-16; *Luc.*, 4, 17-21; 7, 36-50; *Matth.*, 11, 25-30; 12, 15-21, ecc.).

Anche di fronte a qualche altra affermazione laterale restiamo esegeticamente dubbiosi, come ad es. di fronte a quella di p. 189 riguardante *Matth.*, 28, 18: « Hier ist ausdrücklich von der Vollmacht des Auferstandenen im Unterschied zu der des Irdischen die Rede » (ma Gesù non fa che riprendere, sia pure con più enfasi, l'affermazione di *Matth.*, 11, 27); o di p. 86, ove si dice che il gruppo dei discepoli (i Dodici in particolare) non costituirono durante la vita di Gesù alcuna *istituzione* (*Marc.*, 3, 14 è esplicito nel sottolineare il carattere permanente, e cioè l'*istituto*, dei Dodici già durante la vita terrena di Gesù; del resto prescindendo da un tal fatto, come giustificare la dichiarazione di *Matth.*, 19, 28 e l'elezione *suppletoria* di Mattia, per tacere di numerose altre situazioni accennate nei Vangeli, ad es. *Matth.*, 20, 17; 26, 14); o quella di p. 136 (spesso ripetuta!) secondo cui « es lässt sich auch nicht nachweisen, dass der *irdische* Jesus eine Ekklesia, eine Bundesgemeinde, ein " neues Gottesvolk " gründen wollte oder gegründet hat » (da *Matth.*, 15, 14 e 16, 6 risulta che un netto distacco è stato *dichiarato* e *attuato* da Gesù e dai Suoi nei confronti dei circoli dirigenti d'Israele; il futuro οἰκοδομήσω di *Matth.*, 16, 18 trova chiaro riscontro e sufficiente risoluzione nel presente εἰπόν di *Matth.*, 18, 18, specie se entrambi si considerano nel contesto dei capi 16-20 di Matteo, che trattano appunto dell'economia interna della Chiesa di Gesù; l'istituzione di questa ci pare fatto così complesso che non può essere riportato al solo momento della Pentecoste, anche se questa ne segna indubbiamente una tappa fondamentale!); o quella infine di p. 122: « Damit haben wir uns auch schon gegen die Deutung der Weingärtner auf die Führer des Volkes entschieden » (eppure stando alla concorde affermazione dei Sinottici, *Matth.*, 21, 45; *Marc.*, 12, 12; *Luc.*, 20, 19, questo parrebbe il solo senso possibile della *parabola!*).

G. G. GAMBA

—

Giovanni Caprile, S. J., *Massoni e Massoneria*, Roma, Ediz. « La Civiltà Cattolica », 1958, pp. 53, cm. 11,5 × 16. L. 150.

Dal 1957 il padre Caprile, coll'articolo *Riparliamo della Massoneria*, comparso su « La Civiltà Cattolica » del 1957, vol. I, pp. 246-261, ha preso a trattare di questa società segreta che anche in Italia va facendo di tutto per rafforzarsi e diffondersi nei vari strati sociali. Al primo articolo altri ne seguirono: su *Massoneria e religione* (vol. II, pp. 37-53); *La Massoneria di fronte alla persona e al messaggio di Gesù* (v. III, pp. 462-473); *Il G.: A.: D.: U. e i suoi adoratori* (v. III, pp. 33-48); *La Massoneria contro la Chiesa* (volume IV, pp. 575-588), cui fa riscontro: *Perchè la Chiesa condanna la Massoneria* (1959, v. I, pp. 596-640); particolarmente interessanti, ancora, due articoli in cui vengono presentati, *oltre duecento, I documenti pontifici intorno alla Massoneria* (1958, vol. III, pp. 167-176; 504-517), che vanno dalle origini, 1738, ai nostri giorni.

Ora, per diffondere maggiormente la conoscenza obbiettiva dei fatti e della natura vera della Massoneria, onde preservarne i cattolici dissipandone possibili illusioni al riguardo, il P. Caprile diffonde in opuscoli densi e interessantissimi una serena e documentata informazione sull'argomento. Il primo, che qui presentiamo, è *Massoni e Massoneria*, in cui espone l'organizzazione e gli scopi, i principî dottrinali della Massoneria, e la sua condanna da parte della Chiesa. Ad esso terranno dietro altri due: *Massoneria*

senza maschera, e *Massoneria e società segrete.*

L'A., competentissimo in materia, dichiara di servirsi — si noti bene — quasi solo di libri e di riviste massoniche pubblicate in Italia negli ultimi quindici anni. La quantità di questi è tale, come si ricava dai citati articoli della « Civiltà Cattolica », che dà una netta sensazione della sua allarmante ripresa nel dopoguerra. In un opuscolo edito pure dalla « Civiltà Cattolica » nel 1917: *La Massoneria,* a pp. 187 ss. viene riprodotta da un catalogo massonico una lista di ben 600 indirizzi esatti di massoni italiani. Quanti saranno oggi i massoni in Italia? Da una statistica universale del 1910 si calcolavano circa 2.000.000 i massoni di loggia nel mondo, a cui erano da aggiungere circa 1.000.000 di massoni « a riposo », più altri 7.000.000 appartenenti a diverse « fraternità », specialmente in America.

A prescindere dalla letteratura meno recente — come i sette volumi del Negroni, *Storia... della Massoneria,* 1861, che avrebbe voluto corrispondere al desiderio espresso da Mons. Ketteler di « un'opera veramente scientifica sulla Massoneria », o come il più serio *Studio sul Massonismo* di L. G. V. S. M. A., 1880 (?), il quale è condotto con citazioni massoniche, e mira a realizzare un invito di Pio IX: « fatela conoscere! » — P. Caprile lamenta la scarsa letteratura recente cattolica italiana sull'argomento, segnalandone solo una mezza dozzina di opere: Ostuzzi, Martire, Colli, Colinon, Esposito, per l'Italia.

Negli Stati Uniti d'America, nel 1958, è uscita un'opera di un cattolico sopra la Massoneria in America: William J. Whalen, *Christianity and Free Masonry* (cf. « Aggiorn. sociali », 1959, pp. 511-515). Mentre raccomandiamo la diffusione dell'opuscolo che qui presentiamo, esprimiamo l'augurio del Ketteler, di un'opera scientifica e classica, abbondantemente documentata e completa, quale certamente il P. Caprile è in grado di fare, sopra la Massoneria in Italia.

N. CAMILLERI

Oscar Cullmann, *Catholiques et Protestantes.* Un projet de solidarité chrétienne. Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 70. Fsv. 2,85.

Questa piccola brossura di Oscar Cullmann fa parte della collana protestantica « L'Actualité Protestante », e sviluppa e ripropone ciò che originariamente fu oggetto di una sua conferenza a Zurigo nel 1957. In sostanza, nel primo e secondo paragrafo l'A. dichiara l'esistenza, sul piano dogmatico di « *incompatibilità radicale* tra il concetto cattolico romano e la concezione protestantica ecumenistica dell'unità stessa della Chiesa » (p. 25). Questa differenza irriducibile s'impernia sulla fede — o meno — nella *infallibilità della Chiesa, e del Papato.* Nel terzo e quarto paragrafo passa a proporre, quindi, un progetto pratico sul piano della carità fraterna, e ciò in forma di una *colletta* fatta *reciprocamente,* per i poveri, cattolici o protestanti, rispettivamente.

Quanto alla prima questione dogmatica, in nome di una « franchise réciproque la plus absolue » (p. 8), il Cullmann crede dover denunciare e formulare dei *limiti inviolabili,* per l'una e l'altra parte, e che rendono « tragica la situazione attuale in cui, a giudizio umano, l'unità... non è possibile tra cattolici e protestanti » (p. 23). E ciò perchè, *per entrambe le parti,* si tratterebbe di *una questione di fede.* « La maniera con cui definiamo il rapporto tra la Chiesa e la Fede in Cristo — egli spiega — porta con sè, di conseguenza, che su questo piano sia *impossibile fare dei sacrifici,* tanto per gli uni quanto per gli altri ». E soggiunge: « si tratta di concezioni fondamentali... radicalmente differenti ».

Ora, a noi sembra — per quanto ci è dato di esprimerci in questa breve recensione — che, pur con questa dolorosa constatazione, non è vero che il dialogo sia del tutto impossibile. Ad una condizione, ovviamente, come rileva Giovanni XXIII nella sua prima Enciclica: che da tutti si cerchi l'unità nella V e r i t à, e, s'intende, nella *verità oggettiva*. E infatti, non è vero che per il suddetto dialogo si debba chiedere all'interlocutore di *abbandonare in partenza*, come *a priori*, la sua fede s o g g e t t i v a, e neppure di sospendere il proprio consenso interiore finchè non ne veda chiaramente la falsità, o un serio motivo di dubitarne. È vero che il cattolico sa, in più — come insegna la Chiesa — che non potrà mai avere una causa giusta per dubitare della sua Fede cattolica (*Conc. Vatic.*, sess. III, can. VI, *de fide*). Ma tutto ciò non impedisce affatto al cattolico, e tanto meno al protestante, uno *studio oggettivo*, sincero e onesto, sulle fonti della fede cristiana: la Sacra Scrittura, come fonte storica e come fonte divinamente ispirata e quindi infallibile, ed anche la Tradizione apostolica ecclesiastica, almeno (per il protestante) come fonte o testimonianza puramente storica.

Le conclusioni? Il cattolico, di nuovo, avrà l'autentico vantaggio (che non è affatto un pregiudizio, il quale, come insinua il Cullmann, p. 25, metterebbe il cattolico in una condizione di minore apertura o libertà di discussione) di confrontarle coll'insegnamento di un Magistero autentico e infallibile; se le trova in contrasto, sa di certo che l'errore è suo e non della Chiesa. Un protestante, invece, chiuso e limitato nel suo « esame privato », privo di ogni garanzia divina d'infallibilità, non avrà questo vantaggio, che egli anzi — ancora — non può forse riconoscere come tale; ma neppure può ritenere che il suo « *punto di vista soggettivo* » sia un « *inviolabile dogma di fede oggettiva* ». Perciò sembra che sia del tutto legittimo, e niente affatto contrario alla sua buona fede soggettiva, anzi sarebbe un appello appunto a questa sua buona fede, il domandare a lui semplicemente che faccia una *verifica oggettiva*, e che se, in questa sua indagine oggettiva, sia esegetica che storica, scopre e riconosce (non senza influsso della grazia divina) che egli versa in un autentico *errore oggettivo*, lo sconfessi e lo rigetti, anche solo in nome dell'onestà morale naturale di fronte alla *verità oggettiva*. È il caso — vero caso-tipo — di Henry Newman: egli, nel suo studio sull'evoluzione del dogma, non era partito affatto alla ricerca della Chiesa Cattolica, ma della purezza delle origini per la sua Chiesa Anglicana: se non che, al fondo, egli trovò, storicamente e oggettivamente, non la Chiesa Anglicana, ma la Chiesa di Pietro, apostolica romana. E si convertì alla verità.

D'altra parte, non è del tutto esatto dire che « l'unità della Chiesa per volontà di Cristo stesso, è garantita — secondo il pensiero cattolico — *unicamente* dal Papato » (p. 24). Certo, *non senza* il Papato. Ma l'unità divinamente costituzionale della Chiesa è garantita da tutta la Gerarchia unita col Papa. E viceversa, anche riconosciuta la Gerarchia quale fu da Cristo istituita, si resterebbe ancora fuori dell'unità, compromettendone l'integrità della fede col rinnegare qualsiasi altra parte della verità rivelata: la Trinità di Dio, la Divinità di Gesù Cristo e, quindi, la divina Maternità di Maria Vergine, la inerranza della Bibbia, ecc.

Tocchiamo solo brevemente la seconda questione: la progettata *colletta*. Checchè ne sia di talune reazioni *particolari* e locali, a cui accenna l'A., è un fatto che egli la prospetta su vasta scala, mondiale, fino quasi a prendere un aspetto liturgico (p. 63). Almeno così concepita, la proposta, a nostro giudizio, presenta un difetto radicale, ed è il grave, gravissimo rischio di quel « confusionismo » sul de-

licatisimo piano della *oggettiva verità dogmatica,* che il Cullman rigetta in teoria, ma che non senza giusto motivo gli fu rimproverato dagli stessi pastori protestanti a Neuchatel. Ora, se anche con ciò non ha gran che da perdere un protestante, il quale, se professa una sua *fede,* non la professa se non come *un semplice libero modo di pensare personale,* fuori di ogni *infallibilità* o garanzia divina, il cattolico al contrario — tutta la Chiesa Cattolica — rischierebbe la perdita di sostanzialissimi *valori oggettivi* e di *autentiche verità infallibili divinamente rivelate.* Per questo, essendone custode per divino mandato la suprema Gerarchia (*Matth.,* 28, 20; *I Tim.,* 6, 20), alla Gerarchia resta ogni definitivo giudizio in merito. Perciò diciamo ancora che altro è la *carità,* evangelico dovere per tutti e verso tutti, ed altro sono le varie possibili forme della carità: di queste alcune, come quella proposta, possono risultare estremamente inopportune.

Il Cullmann insiste molto sulla « solidarietà in Cristo » tra protestanti e cattolici (p. 58). Tuttavia è necessario osservare che quando San Paolo diceva « molte membra un solo corpo » in Cristo, non parlava affatto di *sette dogmaticamente e radicalmente separate;* ma di credenti *uniti nella comune verità della fede* — « una fides » (*Ephes.,* IV, 5) — cioè quella, e tutta quella predicata da Gesù Cristo e dai suoi Apostoli (*Galat.,* I, 8). In caso contrario, proprio gli Apostoli, non per disprezzo, ma per doverosa prudenza pastorale vietavano ogni commercio con chi professasse errori circa la fede: si veda l'espressione energica di Giovanni (*II Joh.,* v. 10), e quella analoga di Paolo (*I Cor.,* 5, 11-13): il primo vieta ogni dimestichezza con chi rigetta la vera dottrina, e il secondo, per motivi vari di separazione religiosa e morale, non permette di prendere cibo in comune. Del resto, questa cautela per la integrità della vera Chiesa di Cristo, non fu Cristo stesso a volerla? Egli dice di considerare come estranei coloro che « non ascoltano la Chiesa » (*Matth.,* 18, 17), che egli avrebbe « edificato sulla Pietra », che era Simone figlio di Giona (*Matth.,* 16, 18). Gran cosa, dunque, se siamo « solidali in Cristo » — purchè s'intenda in *Cristo-Dio*: « Christus *qui est super omnia Deus benedictus in saecula* » (*Rom.,* 9, 5) —; ma, secondo la citata parola di Cristo stesso, non si può essere *veramente* solidali in Cristo, se non lo si è nella *sua* Chiesa: nella *sua* Verità, nella *sua* Gerarchia apostolica.

Per questo, lasciando da parte il progetto della colletta, leggiamo con piacere la dichiarazione del Cullmann in merito a questi problemi veramente fondamentali e urgenti a risolvere, problemi dogmatici, a pag. 29: che cioè non intende che si rinunci a riprendere la discussione sui problemi della fede. Nel clima, quindi, di attesa del futuro Concilio Ecumenico annunciato dal Vicario di Gesù Cristo e Padre Comune dei credenti, Giovanni XXIII, assicuriamo da parte nostra, insieme coi nostri lettori, la più umile, ma anche la più fiduciosa preghiera allo Spirito Santo, Spirito di Verità (*Joh.,* 16, 13) e Spirito di Carità (*Rom.,* 5, 5).

N. CAMILLERI

E. Ranwez, *Morale et Perfection,* Tournai, Desclée, 1959, pp. 146, centimetri 14,5 × 19,5.

Nella collezione « Morale Chrétienne » è apparso questo volume di Ranwez, che racchiude come in sintesi le posizioni dell'autore, su questo aspetto così importante e così discusso della morale cattolica.

Agli studiosi non occorre presentare Mons. Ranwez, che è noto come uno specialista in materia. Per quelli in-

vece che affrontano il tema senza una preparazione specifica, s'incarica il vescovo di Namur, nella prefazione, di presentare e l'autore e l'opera.

Siamo grati a Mons. Ranwez di questa ulteriore fatica e precisazione, che viene a coronare un lavoro di quasi cinquanta anni in questo campo così vitale della teologia.

Basta percorrere l'indice, o sfogliare anche velocemente il volume, per essere subito presi dall'interesse della trattazione.

I primi quattro capitoli, che costituiscono la prima parte, sono dedicati al concetto di obbligo, di « Precetti e Consigli », di perfezione, e di imperfezione.

La seconda parte è invece tutta consacrata alle posizioni base, e non più alle terminologie. Si esamina cioè l'obbligo di tendere alla perfezione, l'obbligo della scelta del meglio, e il modo pratico di formare la coscienza in ordine a questo imperativo categorico supremo.

Viene poi una terza parte, a modo di corollario, in cui si affronta il tema della vocazione, quello dell'obbligatorietà delle regole, e infine si fanno alcune osservazioni sul voto del più perfetto, e sul tema dell'obbedienza. In appendice è stata posta una documentazione tecnica e la risposta alle obbiezioni.

L'autore ha avuto certo, tra le sue preoccupazioni principali, quello dell'ordine e della ricchezza. Ha posto infatti, al termine d'ogni capitolo, un riassunto in carattere grassetto, ha diviso la trattazione delle note documentate, ha curato una veste tipografica appropriata. Malgrado ciò, non ci pare che abbia raggiunto completamente lo scopo, anzi, forse a causa di troppa preoccupazione, si sente qua e là un certo sforzo e un frammentarismo, che nuocciono all'armonia e alla chiarezza dell'insieme.

Forse l'autore conosce troppo bene il suo argomento, e appunto per questo, più o meno scientemente ha supposto molto di quello che ha già scritto in materia, e invece di darci una sintesi intregale del tema, ha preferito presentarci le ultime determinazioni in proposito, le quali acquistano tutto il loro vigore e la loro chiarezza solo se considerate come coronamento di tutti gli altri studi datici dall'autore.

Non ci sentiamo poi di consentire col Ranwez riguardo alle sue interpretazioni sul valore delle regole che non obbligano sotto pena di peccato. Egli le considera come consigli dati alla comunità.

A noi pare troppo debole e troppo larga una tale interpretazione, e vorremmo piuttosto che esse fossero considerate come la trascrizione positiva dei doveri del proprio stato, per il religioso, di quel determinativo ordine o congregazione. Ora, per ogni stato di vita, questi doveri sono evidentemente obbliganti in coscienza e non possono essere considerati come dei semplici consigli.

Infine, ci permetta il Rev.mo Autore di fargli osservare che quasi tutta la sua bibliografia, nel settore moderno e contemporaneo, è di lingua francese. Fra gli scrittori italiani, per esempio, quasi l'unico citato è il sottoscritto, a proposito della vocazione e dell'obbedienza. Ma l'impressione è che non ci sia stata una lettura diretta degli articoli citati. Certo avrebbe fatto bene a prendere visione dell'opera di Mons. Landucci, e a citarla almeno fra gli avversari.

D'altra parte però bisogna convenire che più che una rassegna sull'argomento in questione, l'Autore ha voluto piuttosto presentare il suo pensiero definitivo in questo campo così discusso, e quindi quella che era una convenienza non si imponeva a lui di stretta necessità.

Ad ogni modo, malgrado queste osservazioni, bisogna ammettere che l'opera è davvero quella di un maestro in materia e che nessuno d'ora innanzi potrà toccare questo argomento senza riferirsi a Monsignor Ranwez, e senza tener conto di

questo suo studio che, come abbiamo detto, riassume tutta la sua attività di studioso sull'argomento in questione.

Ci piace di poter anche chiaramente asserire che noi aderiamo in pieno alla sua tesi, ed auspichiamo il giorno in cui tanti dubbi saranno chiariti e tanti errori definitivamente abbandonati, e questo a potenziamento integrale e positivo della morale cattolica, che deve poter rifulgere di tutto il suo splendore, nella scia luminosa degli insegnamenti del Divin Maestro.

Oggi le posizioni minimiste di molti moralisti cattolici tolgono all'insegnamento di Gesù molto della sua perfezione e della sua efficacia, e questo, malgrado le loro buone intezioni, ha come conseguenza un gran detrimento delle anime e una perdita di stima da parte di tante persone intelligenti e di retto sentire.

E. VALENTINI

PETRUS LUMBRERAS, O. P., *De statibus hominum variis* (2^a, 2^{ae}, 171-189). Madrid, Ed. Studium; Romae, Pont. Athen. « Angelicum », 1957, pp. XII-224. Pesetas 96.

Questo è il dodicesimo volume che il benemerito P. Lumbreras ha dedicato al commento della seconda parte della Somma di S. Tommaso.

Da eccellente tomista e canonista qual è, egli ha sviluppato la materia soprattutto sotto questi aspetti.

Si nota perciò quella chiarezza e precisione propria degli Scolastici, quantunque qua e là il suo latino presti il fianco a qualche oscurità.

Da consumato professore egli raccoglie qui il frutto di più di quarant'anni di insegnamento e svolge non solo le questioni 183-189, che riguardano i diversi stati degli uomini, ma anche le questioni 171-182, trattanti delle grazie « gratis datae » e della vita attiva e contemplativa.

L'impressione che si ha nel leggere queste pagine è che l'Autore si è fermato alla problematica di S. Tommaso, a cui aggiunge di rincalzo, ordinariamente, il Cajetano e il Passerini, e non è entrato nel vivo della problematica attuale, anche là dove tratta problemi oggi discussi, quali l'obbligatorietà della vocazione o quella delle regole.

L'aggiornamento e le citazioni di autori moderni, non molti in verità, sono abitualmente posti in nota, ma è evidente che chi affronta con animo aperto tali problemi desidererebbe una maggior informazione bibliografica e una presa di contatto più vitale con i temi in questione.

Il volume, a nostro modesto parere, può servire abbastanza bene a commento diretto della Somma, e a contrappeso di alcune posizioni moderne non sufficientemente chiare e provate, ma bisogna confessare che talora lascia perplessi sul valore e l'efficacia di talune sue prese di posizione.

Infine l'indice sistematico ci pare esagerato (pp. 60) in proporzione del testo (pp. 163).

Per chi volesse una prova di queste asserzioni basterebbe che facesse un paragone tra questo volume e quello di Monsignor Ranwez, *Perfection et Morale,* che recensiamo in questo stesso numero di « Salesianum ».

E. VALENTINI

LOUIS COGNET, *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française,* Paris, Arthème Fayard, 1958, pp. 121. Fr. 350.

Presentiamo questo volume della nota collona « Je sais - Je crois », terzo della storia della spiritualità nella *Encyclopédie du catholique au XX*^{me} *siècle*. Esso appartiene alla quarta parte che tratta della vita in Dio e dei suoi mediatori. Le tre pagine di sobria, ma scelta ed essenziale biblio-

grafia, data in fondo al volume, sono divise secondo i rispettivi capitoli.

In questa breve sintesi del progresso compiuto nel periodo classico della spiritualità cristiana, che vuol essere come una introduzione a studi più voluminosi e più specializzati come quelli del Bremond e del Pourrat, viene presentata in compendio la storia e l'evoluzione di quelle idee che dal Rinascimento conducono a ciò che da circa quarant'anni conviene di chiamare la Scuola francese di spiritualità.

Naturalmente in questo libro ricorrono molti nomi e date, ma il suo scopo è di presentare personalità vive in un vivo contesto storico. Ciò che qui soprattutto interessa sono le « idee spirituali », non propriamente come speculazioni teologiche in quanto tali, e neppure come particolari forme concrete di vita religiosa vissuta dai fedeli: ma come spiritualità dell'ambiente, nella quale e dalla quale sorgono pure le stesse personalità più eminentemente espressive, sia religiosamente che dottrinalmente, e che nel suo senso più vero e profondo costituisce la spiritualità stessa della Chiesa. Mirando particolarmente a quanto interessa i rapporti personali del cristiano con Dio, è chiaro che la mistica è uno degli obiettivi principali di questo saggio.

Posto il dramma religioso suscitato dal Rinascimento con la inevitabile incidenza dell'Umanesimo sul Misticismo ereditato dal Medio Evo (c. 1), e messa in luce la gloriosa prevalenza della Scuola Spagnola rappresentata da Santa Teresa e da S. Giovanni della Croce (c. 2), si passa allo studio di un successivo sviluppo della spiritualità in Francia nella seconda metà del sec. XVI, nonostante le condizioni desolanti del clero e dei fedeli dell'epoca: eminenti tra le figure studiate, sono quelle di S. Francesco di Sales, del Cardinale De Berulle, e di diversi Gesuiti i quali, in varia maniera, s'erano assimilati lo spirito dell'umanesimo divoto (c. 3). L'apogeo della Scuola francese si ebbe con lo sviluppo del berullismo come un misticismo cristocentrico, non senza riflessi della c. d. scuola astratta (c. 4). Nel secolo XVII una crisi del misticismo fu causata da uno psicologismo spirituale nettamente antimistico, seguito dal dramma del Quietismo (c. 5). Una puntata finale getta un rapido e sintetico sguardo sulla diffusione del misticismo in Europa.

N. CAMILLERI

JOSEPH LORTZ, *Un Santo unico.* [*Der unvergleichliche Heilige,* Patmos-Verlag, Düsseld.]. Pensieri su Francesco d'Assisi. Alba, Ed. Paoline, 1958, pp. 161. L. 700.

Questo volume, dedicato al Ministro per la P. I. del Lussemburgo, raccoglie in diciotto paragrafi alcune riflessioni sul grande Santo Patrono dell'Italia Francesco di Bernardone. L'A. vorrebbe « esprimere in parole ciò che in Francesco è *essenziale* ». Ciò che è difficile. Il Lortz dice senz'altro: « Francesco è un *mistero*. Lo era già per i suoi contemporanei; lo resta ancor oggi » (p. 12). Personalità fuori dell'ordinario, originale. Più che originale, è un essere « unico », « imparagonabile », come appunto dice il titolo originale dell'opera: « der *unvergleichliche* Heilige ».

L'A. tuttavia ha tentato di mettere in luce, appunto, l'essenziale di Francesco in questo libro, che riproduce una sua conferenza tenuta a Düsseldorf il 7 ottobre 1951 per il 300° anniversario della fondazione del Convento dei francescani in quella città. Convinto che oggi il mondo ha apostatato, che la parola, oggi, secondo un'espressione del Mounier, deve far scandalo se vuol veramente giungere all'uomo e, infine, che la necessità di un rinnovamento del linguaggio si avverte oggi soprattutto in campo *religioso,* il Lortz

svolge il suo dire suasivo conforme alle esigenze del problema che egli si pone in questi termini: « Come si deve parlare di san Francesco all'uomo moderno in modo che egli possa veramente *sentire,* e sentire in maniera tale da convincersi che ciò lo riguarda davvero e che egli proprio ciò deve realizzare nella sua vita ». Perciò egli avverte che un Francesco idealizzato nella luce dei *Fioretti* « non è il vero Francesco » (p. 25). Particolarmente efficace ci sembra il § VII su ciò che in Francesco pare « bizzarro e strano ». Il filo conduttore di queste pagine si può, forse compendiare nel rilievo che l'autentica personalità di Francesco è data dall'ardore prodigioso di un *amore alimentato dalla fede* e di un amore conosciuto unicamente *nella dura forma della croce* (pp. 30 e 42). E ciò che illustrano i paragrafi seguenti.

Siamo convinti che questo libro piacerà a tutti, e farà del bene a molti.

N. CAMILLERI

HENRI BOSCO, *Saint Jean Bosco.* Préface de Daniel Rops. Paris, Gallimard, 1959, pp. 326. Frs. 950.

Nella collezione « Leurs Figures » è apparsa, nell'ottobre scorso, una nuova vita di D. Bosco, scritta da un suo lontano parente, Enrico Bosco, candidato all'Accademia di Francia, per le molte sue opere che gli hanno acquistato un posto di primo piano tra gli scrittori francesi contemporanei. Si sarebbe potuto credere che ormai non c'era più nulla da fare, o almeno che sarebbe stato ben difficile dire qualche cosa di nuovo su D. Bosco, dopo tante vite apparse in quest'ultimo mezzo secolo, in molti paesi e in molte lingue, segnatamente in Francia e in Italia. E invece non è stato così.

Enrico Bosco ha saputo presentarci un « D. Bosco » suo, pur rimanendo fedele ai dati storici tradizionali.

La sua arte di scrittore ha saputo trarre da tante piccole osservazioni che fanno qua e là capolino, come a tratteggiare nello stesso tempo l'autore e il personaggio descritto, immergendo il tutto in un'atmosfera di simpatia che rapisce il lettore fin dalle prime pagine.

C'è un sapore di famiglia, in questa vita scritta così bene, c'è una fedeltà e una comprensione della storia, quale raramente è dato di scorgere nelle vite dei grandi personaggi scritte dagli scrittori moderni. Oggi c'è troppa critica, troppa diffidenza del soprannaturale, troppo amore del romanzo e della psicologia, per sapere cogliere, con semplicità, i valori autentici e soprannaturali dei santi e presentarli con verità ed amore.

Si ha paura di perdere la propria originalità.

È successo invece il contrario per questa vita, tutta intimità e calore.

L'originalità non ha nociuto alla fedeltà, e la fedelta storica non ha impedito l'originalità.

Qualcheduno potrà obiettare: Ma allora è un capolavoro senza difetti.

E noi rispondiamo: Sì, è un capolavoro nel suo genere, pur ammettendo un leggero senso di stanchezza verso il termine e alcuni difetti in alcuni punti.

A p. 156, per esempio, si parla de « les missions de midi » e de « la Confrérie de la Miséricorde », di cui non abbiamo conoscenza.

A p. 178 si dà il titolo di cardinale a Mons. Svegliati, che era soltanto Segretario della Congregazione dei Vescovi e Regolari; e poi si parla di due Vescovi a Torino che furono contrari a D. Bosco e che occuparono per lungo tempo la sede episcopale torinese. I due prelati furono evidentemente Mons. Ricardi di Netro e Mons. Gastaldi. Ora il primo occupò per soli tre anni e mezzo la sede di Torino.

Nell'approvazione delle Costituzioni Sa-

lesiane (p. 196) si mettono, in seno alla Commissione Esaminatrice, tre Cardinali contro tre altri Cardinali. In realtà la Commissione era composta di soli quattro cardinali, e il voto favorevole di Pio IX non fu per stabilire la maggioranza, ma per decretare l'unanimità.

La chiesa poi di S. Giovanni Evangelista non è mai stata parrocchia (p. 229).

Due errori di stampa si possono infine segnalare: uno a p. 225 ed è la data 1866 invece che 1868, e l'altro a p. 310, dove si ha Umberto II invece che Umberto I.

Ma queste sono tutte piccolezze, che non tolgono nulla al valore davvero notevole di questa bella biografia.

Un'ultima caratteristica di questa vita è una certa forza apologetica, insita nella stesura stessa, che la contrappone a quella di La Varende e che la fa preferire da tutti quelli che amano la storicità al di sopra dell'abilità dello scrittore.

Mentre ci congratuliamo quindi coll'Autore per questa fatica così ben riuscita, ci auguriamo che essa serva a una sempre maggior conoscenza di D. Bosco e a gloria ben meritata del Santo e dello scrittore.

E. VALENTINI

~

VICTOR HUGO, *Desbravadores,* Edição da Missão Salesiana de Humaitá (Amazonas), 1959, 2 voll., pp. XL-296; XXXII-462.

Quest'importante e voluminosa opera vuol mettere in rilievo il progressivo e valido contributo di civiltà umana e cristiana realizzato dalla Chiesa mediante l'azione disinteressata, continua ed eroica dei suoi audaci missionari a favore delle popolazioni, abitanti lungo il corso del fiume Madeira, affluente di destra del fiume delle Amazzoni, e nelle regioni circostanti.

Il primo volume delinea in forma sintetica ed avvincente le origini, gli sviluppi e le conquiste dei singoli centri missionari. L'Autore traccia una breve biografia dei più valenti e coraggiosi apostoli — francesi, spagnoli, italiani e brasiliani — i quali, spinti da un grande amore verso Cristo e le anime, portarono la luce del Vangelo in quelle lontane ed impervie regioni, ricuperandole col loro spirito di sacrificio e con la loro dedizione alla fede cattolica.

Nel secondo volume viene esposta la storia della Prelatura nullius di Porto Velho, creata il 1° maggio 1925 ed affidata ai Salesiani il 25 luglio successivo. Primo amministratore apostolico fu mons. Pietro Massa (1925-1946) ed il primo vescovo-prelato mons. Giovanni B. Costa (1947...).

Il territorio della Prelatura occupa una una superficie di 298.955 km^2 con una popolazione approssimativa di 57.290 abitanti, di cui 5000 circa sono indi, appartenenti alle tribù dei Parintintin, dei Boccanera e dei Caritiana.

L'Autore, mentre descrive la costruttiva opera svolta dai Salesiani e le loro molteplici realizzazioni in campo religioso e sociale, non nasconde gli ostacoli che si oppongono ad una più vasta e proficua azione apostolica: da un lato, la propaganda protestante, che dispone di uomini e di abbondanti aiuti d'ogni genere, specialmente attiva in questi ultimi tempi; la massoneria, apparentemente rispettosa verso gli evangelizzatori, ma decisamente ostile a quanto ha attinenza col cattolicesimo; la distanza che separa i diversi centri missionari e le difficoltà delle vie di comunicazione; dall'altro, la penuria di mezzi materiali e la mancanza, a volte, di continuità di nuovi zelanti apostoli, che proseguano e completino l'opera dei predecessori. Occorre che le nuove leve di missionari e coloro che ne curano la formazione si convincano della necessità di acquistare una profonda sensibilità per i complessi problemi dell'evangelizzazio-

ne e della cristianizzazione, i quali prima d'essere oggetto di più o meno felici esperienze dovrebero costituire materia di studio e di attenta riflessione.

I due volumi, parzialmente descritti, sono corredati da scelta bibliografia, da trascrizioni e riproduzioni di parecchi documenti originali, finora inediti, riportati nel testo o nelle numerose appendici (57) e da indici onomastici e per autori. Le ultime quattro appendici del secondo volume (pp. 355-435) contengono liste di vocaboli delle tribù indigene dei Parintintin, dei Caritiana, dei Gaviões e degli Arara del fiume Gi-Paranà con la corrispondente traduzione portoghese.

Nella interessante opera, frutto di estenuanti ricerche e di diligente elaborazione, la ricca documentazione storica è avvivata da notizie ed opportune osservazioni d'ordine psicologico, sociologico, etnologico, filologico e geografico. L'autore conosce bene il territorio che descrive, per esservi vissuto e per averlo percorso più volte, animato dallo zelo del missionario che va in cerca delle anime per comunicare loro i frutti della Redenzione e sospinto dall'interesse dello studioso, desideroso di lasciare ai posteri un'esatta documentazione del lavoro civilizzatore svolto dalla Chiesa e di indicare ai contemporanei gli urgenti e scottanti problemi ancora insoluti, che soltanto una tempestiva ed efficiente collaborazione di tutte le forze religiose e civili del luogo, coadiuvate intelligentemente anche dall'esterno, potranno risolvere in senso umano e cristiano.

L'accurata ed oggettiva esposizione dell'autore, pervasa da una viva ansia apostolica, ricca di suggerimenti e prospettive e non priva di calzanti accenti polemici, è particolarmente utile e raccomandabile a coloro che si interessano di problemi missionari, riguardanti soprattutto l'America Latina.

A. FAVALE

ANTONIO DE EGAÑA, S. J., *La teoria del Regio Vicariato español en Indias* (Analecta gregoriana 95, Series Facultatis historiae eccl., sectio B, n. 17), Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. XXVIII-316.

La storia delle missioni cattoliche viene generalmente divisa in quattro epoche: l'evangelizzazione del mondo greco-romano nell'età antica, la cristianizzazione dei popoli barbarici nel Medioevo, la diffusione del Cattolicesimo ai tempi del Patronato regio e la sua ulteriore espansione sotto la direzione della Sacra Congregazione di Propaganda Fide.

L'era del Patronato regio si estende, cronologicamente, dal secolo XV al secolo XIX ed abbraccia, geograficamente, le due nazioni della Spagna e del Portogallo coi loro territori d'oltremare, dove i sovrani cattolici non inviarono soltanto colonizzatori, ma anche intrepidi missionari, perchè conquistassero alla dottrina di Cristo gli aborigeni. Mentre però il Portogallo si limitò a richiedere per il proprio re il titolo giuridico di Patrono delle missioni nei territori di sua dipendenza, in favore del re di Spagna si sviluppò la teoria secondo la quale egli avrebbe dovuto rivestire la dignità di Vicario del Papa a riguardo dell'opera missionaria nel suo vasto impero ultramarino.

L'autore accenna innanzitutto ai numerosi privilegi che i papi dei secoli XV-XVI concessero ai sovrani di Spagna sulle missioni e alla coscienza che questi — da Ferdinando V a Filippo II — acquistarono di poter esercitare più che un vero Patronato sulle medesime. In seguito studia la formazione della teoria vicariale negli scritti dei teologi missionari P. Juan Focher, O.F.M. († 1572), P. Alonso de la Veracruz, O.S.A. (1504-1584), P. Jerônimo de Mendieta, O.F.M. (1528 c.-1604), P. Manuel Rodriguez, O.F.M. († 1613), P. Luis Miranda, O.F.M. († p. 1627), P. Antonio Remesal O. P. († p. 1619) e

P. Juan de Silva, O.F.M.; esamina l'attuazione pratica di tale teoria da parte degli ufficiali regi delle Indie occidentali, soprattutto del vicerè del Perù (1582-1658), Don Francisco de Borja, principe di Squillace; riferisce dettagliatamente sulla condanna dell'opera *De Indiarum Jure* del regalista Solórzano Pereira fatta dalla Santa Sede; descrive l'opposizione di Propaganda Fide alla teoria del regio vicariato indiano e l'ulteriore sviluppo della medesima da vicariato-privilegio in vicariato-regalia grazie agli scritti del P. Domingo Muriel, S.J. (1718-1794), del P. Pedro Parras, O.F.M. e quelli di Don Manuel Joseph de Ayala (1728-1805) e, in fine, ricorda l'accettazione della teoria da parte di Carlo III, l'incorporazione della medesima nel progetto del Nuovo Codice delle Leggi per le Indie occidentali (1788) e l'ultima proclamazione sotto Isabella II nel 1856.

Il P. Antonio de Egaña ha compilato un'opera di vasta erudizione, indispensabile per chi desideri non solo conoscere le origini e gli sviluppi della teoria del regio vicariato spagnolo nelle Indie, ma voglia anche rendersi conto dei rapporti che intercorsero tra la Santa Sede e i sovrani di Spagna dal secolo XV al XIX a riguardo del problema missionario.

A. FAVALE

P. Gino M. Zanotti, O. F. M. Conv., *La Basilica di S. Francesco in Ferrara*. Itinerario storico-artistico. Genova, Ed. Sigla Effe, 1959, pp. 251, cm. 17,5 × 24,5.

Storia, archeologia, arte si intrecciano in questo studio così ben condotto e così ricco di dettagli, che illustrano avvenimenti, tempi e persone. Sarebbe veramente desiderabile che tali studi si moltiplicassero e che analisi simili mettessero in grado i grandi studiosi della storia dell'arte di compiere le sintesi necessarie per un'adeguata valutazione delle correnti artistiche.

La presentazione del volume, in carta patinata, con numerose illustrazioni anche a colori, è davvero superba.

Il volume servirà a tutti coloro che si interessano di storia locale, che sono curiosi di ricerche archeologiche e che amano conoscere i particolari di autori anche di secondo grado.

Sessanta illustrazioni, diciotto capitoli, la Bibliografia generale, l'Indice onomastico analitico, dicono tutta la ricchezza del volume. Lo stile è terso ed elegante come il volume.

Citiamo, per darne un saggio e per illustrare lo sfondo dell'opera, la seguente sintesi storico-artistica.

« Nella seconda metà del secolo decimoquinto la multiforme cultura rinascimentale emiliana si accentra a Ferrara presso la magnifica corte degli Estensi che, con intelligente mecenatismo, sospingono la silenziosa ed austera città fluviale all'avanguardia del movimento umanistico italiano. E se le umane lettere, fra una folta schiera di minori, vantano astri di prima luce quali il Boiardo, l'Ariosto e il Tasso, la pittura ne segue mirabilmente il passo e si fregia dei nomi del Tura, del Cossa e di Ercole de' Roberti, che, con mano energica e incisiva, ridestano antichi miti ed eroi e martiri cristiani ad una rinnovellata espressione artistica di pace, di vigore e di vita.

« Nella loro scia luminosa fioriscono genii quali il Costa, il Garofalo, il Dosso Dossi, e molti altri fino allo Scarsellino, al Bastarolo e al Calzolaretto, uomini tutti che informando le linee al disegno classico o intingendo i pennelli nella tavolozza di Venezia, cantano con un'ammirevole polifonia di colori la gioia serena dei santi, gli azzurri ed immaginosi sogni dei poeti, esaltando su sfondi magnifici, le immortali bellezze della patria.

« Molti dei citati e altri ancora lasciarono nel S. Francesco di Ferrara non

lieve traccia delle loro opere, che nella quasi totalità costituiscono oggi il fondo principale della Pinacoteca cittadina e ornano alcuni altri musei nel mondo ».

Oltre la storia del tempio, quella dell'Ordine Francescano « in loco », è di particolare interesse lo studio sugli artisti che cooperarono alla decorazione del tempio, come pure quello sul XVII Concilio Ecumenico (1431-1445), sulla famosa disputa dell'Immacolata a Ferrara (1479), e sui Capitoli generali dei frati, ivi tenuti (1382-1424-1472).

Lo studio ha dovuto certo esigere dall'autore lunghe ricerche sui documenti originali, e l'erudizione in esso raccolta è appunto l'apporto che l'opera reca agli studiosi, desiderosi di conoscere sempre meglio gli avvenimenti antichi e i capolavori dell'arte.

E. VALENTINI

Philosophia

* Le ampie recensioni che pubblichiamo su due degli ultimi e più significativi scritti di Armando Carlini vogliono essere un commosso omaggio alla memoria del pensatore e del cristiano recentemente scomparso. « Salesianum » spera pubblicare prossimamente un saggio sull'insieme della speculazione del Carlini.

ARMANDO CARLINI, *Che cos'è la metafisica?*, Roma, Fratelli Bocca, 1956, pagine 224.

Questo libro è una raccolta di saggi teoretici e di scritti polemici. Il Carlini polemizza con i nescolastici (Olgiati, Bontadini) ed anche con gli spiritualisti cristiani (Stefanini, Sciacca). È da rilevare la profonda unità di questi scritti. V'è un nucleo di pensiero, che sempre ritorna e progressivamente si chiarisce. Ci sembra che per comprendere il discorso carliniano occorra anzitutto precisare il suo concetto di trascendentale, che, del resto, è fondamentale in tutto il suo pensiero. Per C. la spiritualità è valore che tende a superare l'esistenza di fatto, cui è legata aspirando al Valore assoluto (Dio). Egli chiama *trascendentale* il concetto di valore (l'anima) che accampa il diritto a valere sul mero fatto (il corpo nella sua materialità) ed anche sulla sintesi (il composto in cui si trova nel mondo dell'esperienza). In Kant, egli rileva, questo termine di trascendentale, pur nel variare dei significati che prende via via nella particolarità della trattazione, significa anche una superiorità di valore « limitata tuttavia dall'uso ch'è sempre necessariamente empirico » (p. 84). Ma in C. il trascendentale assume un significato esistenziale non soltanto formale come in Kant: « il *trascendentale* assume quindi, in me tutt'altro significato: è, per me un principio *esistenziale* (non puramente formale), che si fa problema d'interiorità in contrasto con l'esistenza del mondo nella sua esteriorità, e rimanda inevitabilmente, se vuole restare fedele a se stesso, a un'esistenza superiore a tale contrasto » (p. 32).

Ma la spiritualità, cioè il trascendentale, sebbene superiore alla corporeità, che la lega al mondo, non si può realizzare fin che siamo in questa vita al di fuori di essa (corporeità), salvo il diritto di esistere in sè e per sè dopo la morte. E allora come sappiamo che l'esistenza di noi a noi stessi, l'interiorità, non è solo trascendenza in senso kantiano, che è trascendenza di diritto, non di fatto, ma è un diritto che garantisce la trascendenza anche di fatto ossia l'esistenza del valore in sè e per sè? Per C. la risposta è una sola: la fede. La risposta non può venire da un pensiero « disgiunto da una fede religiosa autentica, ossia dalla fede nell'esistenza della spiritualità del puro valore, di Dio » (p. 136). È impossibile vivere spiritualmente, afferma il C., senza una fede nel valore con spiritualità pura,

senza la fede in Dio non si può neppure avere fede in se stessi. Già l'atto di esistere di noi a noi stessi non è soltanto pensiero critico, ma implica la fede nel suo valore e nel Valore assoluto. A questa esigenza naturale di una fede viene incontro la fede cristiana. Il cristianesimo ha portato un nuovo nucleo di pensiero. Il dogma cristiano ha valorizzato l'interiorità e la spiritualità.

Mentre il pensiero greco naturalistico era incentrato nel mondo di cui l'uomo era un riflesso e legava anche Dio al mondo facendo di Lui naturalisticamente un architetto od un motore, che spiega i movimenti del mondo; il dogma della creazione esalta la spiritualità di Dio, stabilisce che l'esistenza vera è la Sua, non quella del mondo, il quale è contingente, esiste solo di fatto ed è finalizzato all'uomo: « Il mondo è, perciò, *niente* per sè, in questo senso: che il suo esistere di fatto, e solo di fatto, non ha valore (è *nullo*) perchè il vero esistere è quello di Dio, ossia filosoficamente del valore » (pagina 130).

Sicchè l'uomo deve ora cambiare orientamento, non più cercare la ragione della sua esistenza nel mondo, ma nella sua interiorità. Vengono ad avere quindi la preminenza i concetti di valore, interiorità, spiritualità e libertà che per la superiorità dello spirito sul mondo sono inesprimibili attraverso le categorie che si applicano al mondo naturale. Non servono più perciò le categorie della filosofia greca, in particolare di quella aristotelica, che è ancora naturalistica. Per il C. il naturalismo porta necessariamente al panteismo perchè Dio, pura spiritualità, non viene sufficientemente distinto dal mondo, ma ad esso legato. Il C. muove alla scolastica, come allo hegelismo ed al neoplatonismo, la grave accusa di naturalismo, perchè i neoscolastici usano incautamente le categorie di procedimenti della filosofia aristotelica, che è naturalistica.

Così è naturalistico il processo delle cinque vie che possono giungere ad un Dio motore, verità assoluta, non al Dio personale, spiritualità pura, al Dio di Gesù. Per evitare il panteismo, è necessario non mettere di fronte Dio e il Mondo; bisogna passare attraverso l'uomo, che fa da anello di congiunzione. Solo attraverso l'aspirazione dell'interiorità spirituale si può giungere ad un Dio personale, purissima spiritualità. Applicando a Dio i termini di « essere », « atto puro » si fa di Lui una cosa fra le altre nè l'essere può applicarsi all'Io. Se si dice « Io sono » nel senso di « Io sono l'essere » si cade in contraddizione, perchè l'essere è l'espressione massima dell'impersonalità e sarebbe quindi come affermare che il circolo è quadrato (p. 41). Dio, la coscienza, la personalità non sono « cose », non sono « enti » a cui si possono applicare le categorie aristoteliche, e di cui astraendo dal sensibile si possono cercare le forme od elementi di intelligibilità (p. 28). Come anche c'è opposizione fra essere e valore, perchè l'essere « è », il valore « deve » essere (pagina 141). È superata quindi questa metafisica naturalistica e dogmatica, che si pone il problema della realtà « prescindendo dal significato ch'esso ha per colui che si pone il problema... » (p. 7), ad essa subentra la metafisica critica.

La metafisica, sottolinea il C., è necessaria, ma non si deve pensare che la filosofia sia per la metafisica, la metafisica è invece per la filosofia. È chiaro che dietro a questa affermazione c'è la persuasione del C. che la metafisica è essenzialmente caratterizzata dall'oggettivismo e dall'impersonalismo, mentre la filosofia ha il suo punto di partenza nella consapevolezza di sè, nell'interiorità dunque. La metafisica deve essere in funzione della filosofia, perchè la metafisica è il « mito della filosofia ». Noi finchè viviamo nel mondo non possiamo non ipostatizzare i valori di personalità, spiritualità, esistenza, in un mondo metafisico e quindi oggettivo ed impersonale. Così Dio diviene la *Verità*,

concetto astratto, Egli che è personalità e spiritualità per eccellenza. Questa trasposizione è una mitizzazione ed il significato di questo « mito del realismo » o « mito della filosofia » lo troviamo purificando queste espressioni nel trascendimento di noi stessi nella nostra interiorità (p. 108).

La metafisica intesa come « mito della filosofia », ossia ipostatizzazione impersonale dei valori personali, segue il ritmo delle tre idee kantiane: « nello sviluppo, così, del principio metafisico che segue il ritmo delle tre Idee kantiane, si arriva, infine, a quell'idea del valore, ossia della spiritualità, che già più non sopporta di restare nella posizione di mito, perchè la spiritualità non è già un principio metafisico più » (p. 161). Secondo il C. alla metafisica naturalistica, fondata sul fatto, deve seguire la metafisica estetica che interpreta il mondo nel senso del valore superando così la pura fatticità. Ma c'è un terzo grado: bisogna riconoscere che esiste anche un vero e proprio *mondo* dei valori, una *metafisica* quindi ulteriore a quella estetica, che svolge ulteriormente il senso della realtà come mondo spirituale. Ma fino a questo punto il valore è ancora astratto ed impersonale, mitico dunque e deve essere tradotto nella realtà della nostra personalità. Ma l'unica via per questa traduzione, ribadisce il C., è *la fede nel valore*. Il dogma cristiano si presenta come *mediatore* tra il valore in sè e per sè, la spiritualità pura e la spiritualità della nostra esistenza personale. Cristo Uomo-Dio è mediazione non logica ma esistenziale. La fede cristiana è esistenziale, personale, non ontologica come nel panteismo, ed il Dio cristiano è Personalità ossia esistenza della spiritualità assoluta.

Leggendo il volume del C. si ha l'impressione che egli confonda il cristianesimo con il cartesianesimo. Con Cartesio ha origine la concezione gnoseologistica del conoscere, la quale oppone in modo netto essere e spirito. Nasce così un concetto di interiorità timida e povera, che ha orrore del mondo e dell'esteriorità. Se il concetto cristiano di interiorità fosse questo, il C. avrebbe ragione quando afferma che Cartesio e Kant sono sotto molti aspetti più cristiani di San Tommaso e dei neoscolastici. Ma l'interiorità cristiana non ha paura del mondo, che ha pur sempre un valore, anzi è così ricca da contenere in sè eminentemente il valore del mondo. Nella concezione tomistica infine non c'è opposizione fra essere e persona, l'essere è essenzialmente persona e quando non è persona scaturisce dalla persona, viene valorizzato nella persona, esiste per la persona.

G. BESCHIN

ARMANDO CARLINI, *Le ragioni della fede*, Brescia, Morcelliana, 1959, pp. 287.

Il Carlini apre il libro dichiarando che solo nell'accettazione del dogma cristiano si trova la vera libertà, perchè la fede cristiana ha una tale apertura di orizzonte che libera il pensiero dall'angustia delle dottrine sempre più o meno unilaterali e dà alla vita dell'uomo nel mondo un significato ed un valore che i millenni non potranno esaurire. Ritorna poi a parlare della relazione tra fede e ragione. Secondo lui la vita non si vive senza una fede. Ogni filosofia è il tentativo di giustificare una fede religiosa. Già la consapevolezza di noi a noi stessi è un atto di fede, un *dogma* anche se non nello stesso senso del dogma rivelato. A questa disposizione naturale dell'essere umano viene incontro il dono soprannaturale della fede. Il C. non ne vuol sapere di « preambula fidei », di discorsi preliminari che portano alla fede. Si impara a nuotare nuotando; chi non crede si metta nella prospettiva della fede e vedrà che solo in essa l'uomo trova la ragione di sè e della sua vita nel mondo. Il primo motivo di credibilità è questo:

il mistero cristiano è la rivelazione del mistero che l'uomo è in se stesso.

Come si vede, per il C. la fede è presupposta, solo in un secondo momento egli vi riflette sopra per metterne in luce tutte le implicanze. Si scagiona dalla accusa di fideismo ritorcendo l'accusa contro i suoi avversari. Fideismo è semmai il loro, afferma il C., perchè per essi il dogma è solo oggetto di fede: proibito parlarne. La sua fede a forza di ragionarci su gli sembra diventi una filosofia sicchè il suo difetto semmai gli sembra l'opposto: il filosofismo ossia il razionalismo.

Seguono alcune riflessioni interessanti sui principali dogmi cristiani. Il C. rileva anzitutto la profonda unità dei dogmi fra loro. Essi, « pur avendo ciascuno una certa autonomia, si collegano poi l'uno all'altro così intimamente da fare un solo blocco. Meglio: fanno un organismo unico che vive in ciascuno e di ciascuno di essi alimentato da quella linfa inesauribile che sgorga dal mistero centrale di Cristo » (pagina 106). Ma qual è il senso generale del dogma? Per il pensiero greco stava in primo piano il cosmo la cui esistenza era una evidenza prima che non faceva difficoltà; l'uomo cercava nel mondo la ragione della sua esistenza. Ma il dogma della creazione ha invertito i rapporti. Il mondo è contingente, la sua esistenza dipende unicamente da Dio che ne è distinto ed è spiritualità e personalità pura. Dio personalità e spiritualità pura ha impresso nell'uomo un'immagine di sè, per questo l'uomo anela a Lui al di là dell'unione col corpo che lo lega al mondo e così si libera dal mondo. Sicchè il dogma esalta la spiritualità e la libertà, non solo la libertà dell'uomo nel mondo, il libero arbitrio, ma anche la libertà dal mondo. Ora l'uomo non deve più cercare nel mondo la ragione del suo esistere, ma nella sua interiorità che, rivelando il vero senso della spiritualità, gli rivela anche il vero Dio.

Il C. svolge un paragone fra il Verbo Incarnato e l'uomo. Il nostro « io » ci può essere di aiuto in qualche modo a illuminare l'« Io » di Cristo. Nell'uomo il C. distingue la *persona* e la *personalità spirituale*. La persona è quella che ci si presenta come tale nel mondo ed è appunto la sintesi di anima e corpo. Ma c'è in noi un santuario, nel quale, messo fra parentesi il mondo fisico e sociale, possiamo ritirarci nell'interiorità e nella solitudine di noi stessi. Questo santuario, se vogliamo, nessuno può violarlo; siamo soli con noi stessi o meglio soli rispetto agli altri chè c'è sempre Lui, Lui a farci compagnia. In questo santuario è impressa la vera immagine di Dio in noi. È chiaro che questa interiorità è il nostro vero io che accompagna tutta la nostra attività nel mondo e la giudica, l'altro io sociale tanto vale quanto ritrae ed esprime in sè il valore spirituale proprio della personalità nostra. La personalità nostra corrisponde in Cristo alla Persona divina. Ma mentre per noi si tratta di elevare le ragioni della nostra esistenza nel mondo esteriore, in cui ci troviamo per la nostra corporeità, alle ragioni più spirituali della personalità che ci urge dal profondo ed è quindi un movimento dall'esterno all'interno, per Gesù il movimento è inverso, dal di dentro al di fuori per così dire. Quella che in noi è la personalità spirituale è in Cristo la persona del Verbo: « La quale non ha esteriorità, se non per gli altri, non per sè, ossia essa si esteriorizza agli altri, per gli altri, ma pure, non illusoriamente, chè uomo è veramente, realmente: egli si *umanizza* nell'atto di manifestarsi e di assumere l'umanità in se stesso. *Si fa* uomo... » (p. 81).

Ma lo stato di Cristo dopo la Morte e la Resurrezione illumina per analogia il nostro stato dopo la morte. Il Cristo totale Dio e Uomo dopo la resurrezione siede alla destra del Padre. L'umanità di Cristo resta dopo la resurrezione e l'ascensione nel Verbo, come anello di congiunzione tra il circolo della vita trinitaria e

il Regno dei Figli di Dio ch'Egli ha preparato con la Sua Incarnazione. Così in certo senso anche per noi. S. Tommaso ha parlato di un'attitudine, di una *inclinazione* alla corporeità che persiste ancora nell'anima separata dal corpo, dopo la morte: « Per cui, ritornando a S. Tommaso, si potrebbe dire, credo, che l'anima nostra dopo la morte, e anche prima della resurrezione, si sente in certo modo integra nella sua spirituale personalità per quell'attitudine e inclinazione che le fa presente, unificandola a sè, la sua corporeità: quasi, si direbbe, come è presente l'arto amputato nella sensibilità viva e totale del nostro organismo » (p. 83).

Il C. rileva che il misticismo greco ed orientale è unione panteistica con un Dio impersonale, solo quello cristiano è unione personale con un Dio personale, nota inoltre che solo il cristianesimo ha dato un valore religioso ed una dignità al lavoro e che solo con il dogma cristiano il problema del male ha avuto il suo vero senso e ricevuto una adeguata soluzione. Passa poi a parlare dei sacramenti ed in questa parte del libro traboccante di fede si trovano osservazioni acute e luminose. L'Eucarestia è l'Incarnazione completa e continuata, quasi una incarnazione di Gesù in ciascuno di noi; ogni volta che Lo riceviamo Gesù prende di nuovo in noi umana carne ed anche il nostro corpo a contatto con Lui riceve quasi un senso anticipato della resurrezione e della gloria riserbata ai Santi. In quel momento siamo soli con Lui ed è come se si toccasse quel punto che sarà poi il passaggio dal tempo all'eternità.

Il Battesimo è la lampada per la vita, il primo sacramento, il più meraviglioso, da esso discendono tutti gli altri, i quali lo svolgono e compiono ulteriormente. Il C. esalta l'ufficio della famiglia cristiana, mette in risalto la responsabilità dei coniugi che hanno la funzione di collaborare con Dio nella generazione. Quando vengono al mondo nuovi uomini si ripete la creazione originaria: « Una creazione, dunque, ch'è, insieme, in quanto lo spirituale s'innesta nella vita naturale, un'Incarnazione: incarnazione dell'Amore nell'amore, per opera, insieme, di Dio e dell'uomo » (p. 130). Alla base dell'educazione dei figli i genitori debbono porre la religione, perchè « nessuna morale si regge alla lunga se non ha un fondamento religioso » (p. 136).

Il pentimento e la grazia che riceviamo nella confessione sono fonte di libertà. La grazia è libertà; l'uomo viene liberato dalla schiavitù del male e vede dischiudersi dinanzi a sè l'orizzonte infinito di una vita che va oltre i termini della vita di quaggiù. Ma la più grande scoperta del cristianesimo è l'esame di coscienza. In esso ci appartiamo soli con Lui, è quasi una esperienza della morte e quando poco prima di morire faremo l'ultimo bilancio la nostra vita che, vista dal di fuori è mera cronaca, nell'esame di coscienza si fa storia. Non ci deve far disperare la nostra miseria. In quel momento è vicino a noi il sacerdote, il confessore che è sempre lo stesso ossia Gesù nostro amico e fratello. Egli ci aiuterà al passo estremo: « Ci aiuterà a raccogliere le piccole perle di qualche buon pensiero, di qualche buona azione, sperdute nella sabbia e nella melma dei nostri peccati: per farne una piccola collana e fidare su di essa, perchè Gesù non ci trovi colle mani vuote » (pagina 150).

A proposito della morte e dell'immortalità, il C. riprende la distinzione tra persona e personalità spirituale. La morte chiude il problema della persona nel mondo ed apre quello della personalità spirituale dinanzi a Dio. Chi muore è la persona. Per C. persona è quella che nasce vive muore nel mondo, personalità è la coscienza puramente spirituale che risiede nel profondo di noi stessi. Quella che sopravvive veramente è questa coscienza spirituale profonda. Ma questa sopravvivenza non si può dimostrare positivamente. La ragione arriva fino ad un certo punto,

alla parte *destruens* non a quella *construens*. Arriva alla parte negativa in quanto è ovvio che la coscienza spirituale è al di là del fenomeno della vita mondana. Alla parte positiva no, perchè bisognerebbe dimostrare « che la coscienza spirituale che accompagna la nostra vita nel mondo, seguiterà ad avere una sua vita propria anche quando verrà a mancare l'oggetto del suo giudizio, ossia la nostra vita nel mondo » (p. 163). Questo solo il cristiano lo sa, perchè già qui vivé una vita in comunione con Dio del tutto indipendente dal mondo, che quindi assicura la sua esistenza anche dopo la morte: assicura la sua esistenza come quell'« individua personalità » che già in vita accompagnava l'individualità della sua persona nel mondo. Ma anche la persona tutta in qualche modo sopravvive. Quella inclinazione o attitudine dell'anima di cui parla S. Tommaso è attitudine a tutta la persona che conferisce ora l'individualità compiuta alla pura personalità. Anche per noi il problema della morte è come in Cristo, passaggio dal tempo all'eterno, dove la persona dovrà, in certo senso, interiorizzarsi a similitudine dell'umanità che s'è trasfigurata nel Cristo, che siede alla destra del Padre. Il C. pensa che l'attitudine di cui parla S. Tommaso si possa chiarire con la dottrina rosminiana secondo la quale la persona umana è posta già come sintesi di due sentimenti fondamentali: l'uno che è puro sentimento di sè dell'anima; l'altro, ch'è sentimento della corporeità fondamentale.

Nella parte quinta, « Cristianesimo e pensiero moderno », il C. dimostra anzitutto che la scienza non esaurisce tutti i problemi dell'uomo, ma che anzi nel fondo del problema della scienza sta il problema religioso del senso ultimo della nostra vita nel mondo. Ribadisce l'affermazione che il pensiero moderno per la sua valorizzazione dell'interiorità è più vicino al cristianesimo di quello antico e ritiene che l'esigenza cristiana che più bisogna far valere oggi è quella della giustizia ravvivata dall'amore, che tende a farci tutti uguali come membri di un solo corpo mistico.

Nella palinodia prima, pur riaffermando ancora le sue note tesi sul pensiero classico, si mostra infine incline a vederci qualche bagliore di spiritualità. Rileva anzitutto che nel popolo greco era innato il senso dell'uomo e quindi dell'importanza e della dignità della persona umana. La preminenza dell'interesse per l'uomo è riaffermata da Socrate. Per Platone il problema della morte è al centro della meditazione come per il cristianesimo. Per lui la bontà ha già valore in se stessa. In Aristotele è un senso già altissimo di Dio coscienza di sè personale. Affiora in lui l'idea che l'uomo è immagine e somiglianza di Dio.

La distinzione che il C. fa tra persona e personalità è ancora legata alla distinzione kantiana di fenomeno e noumeno, anche se il C. tenta di superarla. La persona nasce vive e muore nel mondo, la personalità è la sede del valore, della legge morale che accompagna l'agire della persona nel mondo e lo giudica. Anche la dottrina carliniana della fede si riallaccia a Kant. Per Kant la realtà noumenica, che è libertà e valore, si attinge con la fede. Quando il C. afferma che gli altri sono fideisti e lui semmai pecca di razionalismo non risolve affatto la questione. Perchè alla base di questo lavorìo della ragione sta un atto di fede nella realtà vera, il valore, che si attinge solo con la fede. La fede quindi invade il campo che deve essere riservato alla ragione. Secondo la dottrina tradizione l'uomo accetta la fede soprannaturale per essere fedele e coerente alla ragione, perchè se la ragione, pur avvertendo i suoi limiti, non accettasse una luce superiore che le viene in soccorso dopo essersi persuasa che è veramente parola di Dio, sarebbe « irragionevole ». E così deve essere ci sembra se si vuole che la fede sia un atto umano

consapevole e la ragione conservi la sua autonomia.

Nonostante queste posizioni teoretiche discutibili il libro è pieno di analisi ed osservazioni del più alto interesse, frutto di una meditazione assidua del dogma e d'una fede viva divenuta ragione di vita. Ritorna con insistenza il tema della vecchiaia e della morte. La vecchiaia, nota il C., affievolisce le nostre relazioni col mondo esterno, interiorizza la nostra vita. La morte è liberazione dal mondo, l'inizio di quella comunione totale con Dio pura spiritualità già iniziata in questa vita dal cristiano. Il C. sembra quasi amarla e desiderarla senza timore per la serena fiducia in Cristo nostro amico e fratello che saprà valorizzare anche quel poco di bene che abbiamo fatto.

G. BESCHIN

~

Franco Amerio, *Ardigò,* Roma, Fratelli Bocca, 1957, pp. 302.

Questo libro dell'Amerio è l'unico lavoro completo ed esauriente sul pensiero dell'Ardigò; l'Autore analizza con equilibrio e finezza la crisi che portò l'Ardigò all'apostasia, ne espone il pensiero in tutti i suoi aspetti dandone una valutazione complessiva. Altri studiosi hanno tentato di far luce sui motivi che condussero l'Ardigò ad abbandonare la sua fede religiosa, ma l'hanno fatto talvolta in maniera superficiale o tendenziosa. Secondo l'Amerio è da escludere che abbiano influito sull'animo del filosofo motivi politici ed interessi poco nobili. Però la sua crisi non si può spiegare con motivi soltanto teoretici. L'Amerio rileva che « tutta la vita dell'Ardigò testimonia di una fierezza raccolta e quasi ombrosa che lo rende sensibile all'atteggiamento dell'eroe del pensiero, incompreso e condannato, e accessibile al fascino di spregiudicatezza emanante dal libero pensiero. L'insofferenza del giogo dell'autorità è uno dei sentimenti che con maggiore efficacia deve aver compromesso le sue buone intenzioni e le sue riserve » (p. 14).

La ragione che ha dato consistenza agli altri motivi di incertezza e di inquietudine è di carattere filosofico « e precisamente il principio razionalistico della assoluta naturalità del tutto, sulla base della tesi sensistica del conoscere » (p. 15). Non sembra però che il principio sensistico sia stato accettato per la sua consistenza teoretica; nelle opere successive esso appare talora come tesi da dimostrare anzichè un teorema dimostrato. Ciò significa che esso fu accettato per motivi di ordine sentimentale non squisitamente teoretici. Il principio sensistico fece presa sull'animo del filosofo per la sua suggestività e per l'autorità della scienza in nome della quale si presentava. Anche nei riguardi di altre dottrine l'Ardigò mostra la sua suggestionabilità. Così mentre difende l'autonomia della ragione da ogni autorità, si sottomette senza difficoltà all'autorità della scienza. Anch'egli era vittima dell'ubriacatura del suo secolo: la scienza è dominatrice unica della ragione, è bello quindi qualsiasi sacrificio questo idolo richieda.

L'Amerio mette in luce il contegno corretto dell'Ardigò dopo l'apostasia: « La lunga educazione e consuetudine alle virtù sacerdotali dettero a tutta la sua vita un contegno di compostezza, di austerità, di carità non mai smentito » (p. 20). Con grande comprensione l'Amerio richiama l'attenzione sulle possibili ragioni che indussero il filosofo già vecchio a tentare due volte il suicidio. Ormai l'Ardigò, sotto l'incalzare delle obbiezioni degli avversari, vedeva traballare quell'edificio di pensiero a costruire il quale aveva dedicato tutte le sue energie, mentre si profilava la rivincita di quella metafisica che egli aveva dichiarato morta. A questa desolazione spirituale si aggiunsero i disagi economici, le difficoltà familiari, perciò

« quando si pensi al complesso delle circostanze ora toccate ed al grave disturbo nervoso onde era affetto il suo organismo stremato, si potrà in qualche modo comprendere il duplice tragico gesto dell'infelice vegliardo » (p. 21).

L'Amerio espone tutti i vari aspetti del pensiero ardigoiano con molta ampiezza e precisione, non risparmiandogli naturalmente le critiche, perchè è chiaro che nel pensiero dell'Ardigò proprio i principî fondamentali sono inaccettabili. Nel positivismo ardigoiano l'Amerio rileva due punti di vista diversi che si sovrappongono e si scambiano costantemente mantenendo il pensiero dell'Ardigò in continua oscillazione: il punto di vista naturalistico e il punto di vista psicologico: ora il principio è la psiche come natura, ora il principio è la natura come psiche; ora la sensazione si pone come essere, ora l'essere si pone come sensazione. Anche nella dottrina dell'« indistinto », che è fondamentale nel pensiero ardigoiano, l'Autore rileva una continua oscillazione. Non sempre l'Ardigò riesce a trattenersi dal dare all'indistinto un significato metafisico in contrasto con i principî del positivismo. Nell'indistinto l'Ardigò vede il principio che dà unità all'universo, ma l'unificazione dell'universo, afferma l'Amerio, non si ha che come schietto essere (realismo) o come schietto pensiero (idealismo). Tuttavia il vero concetto di essere e di pensiero si raggiunge solo oltrepassando il fatto ed il fenomeno, arrivando alla metafisica e alla gnoseologia. Ma l'Ardigò ha accettato di porre e risolvere problemi metafisici e gnoseologici senza voler fare nè metafisica nè gnoseologia.

L'Ardigò riconosce teoricamente la debolezza ed i limiti della ragione, ma in pratica ha una fiducia illimitata nella scienza. Accetta incondizionatamente le teorie scientifiche senza vagliarle a contatto con i fatti. Per questo accadde che l'Ardigò, il quale come gli altri positivisti, ha divinizzato il « fatto », si lascia sfuggire i « fatti » e cerca di farli quadrare con teorie astratte e presupposte. Così se vi è un fatto certo è « l'io sono », la testimonianza della coscienza è il fatto primo irrefutabile. Ebbene, l'Ardigò per tener fede al suo naturalismo trascrive l'io in termini di non io e l'interiorità in termini di esteriorità, dissolvendo così la consistenza del soggetto. È questo il paradosso più grave del pensiero ardigoiano: poichè la dissoluzione della coscienza è la dissoluzione del soggetto filosofante e quindi della filosofia. Il naturalismo distrugge anche la morale, perchè la trascrizione della morale in termini positivistici tiene conto del fatto non del diritto, dell'essere non del dover essere.

Ma l'Amerio rivendica anche l'originalità del pensiero dell'Ardigò. Il positivismo di Spencer e di Comte è inferiore a quello ardigoiano che rappresenta il massimo sforzo e la massima coerenza nel costruire una filosofia positivistica veramente coerente con i suoi principî. All'Amerio sembra che il positivismo dell'Ardigò sia più vicino a quello di Mach ed Avenarius che non a quello di Comte, Spencer, Mill. Nè si può affermare che egli dipenda nelle sue tesi fondamentali dai tedeschi. Va rilevato soprattutto il suo sforzo nel fluidificare e dinamicizzare l'associazione: « Ecco dunque i due concetti del ritmo e della confluenza, che rinnovano completamente il principio associativo rendendolo strumento meno inadeguato al cimento dei fatti biopsichici » (p. 287).

Il pregio maggiore del libro oltre alla finezza delle analisi ed all'acume dei rilievi critici è il grande equilibrio che guida l'Autore sia quando parla della vita sia quando parla del pensiero del filosofo. Della vita rileva i lati negativi ma anche le virtù; analizzando il pensiero lo critica ma sempre con serenità rilevandone l'originalità sempre con somma imparzialità. Anche in quest'opera l'Amerio dà

prova delle sue eccezionali doti di studioso, di maestro dell'indagine scientifica, di acuto pensatore che fanno di lui uno dei più notevoli esponenti del pensiero contemporaneo italiano.

D. L. BOGLIOLO

FRIEDRICH SCHNEIDER, *Tus hijos y tu,* traduzione dal tedesco. Barcelona, Ed. Herder, 1959, pp. 360, cm. 12 × 20.

F. Schneider è uno dei maggiori pedagogisti cattolici viventi. La sua preparazione vasta nel campo della filosofia, psicologia e sociologia, la sua profonda fede e cultura cristiana fanno di lui un autore pregiato di opere scientifiche d'indiscusso valore. Eppure egli ama assai la divulgazione, in cui l'esperienza personale di educatore e ancora la padronanza assoluta della scienza gli permettono di presentare opere degne di considerazione, utilissime per chi, pur stimando la scienza, deve far i conti con l'azione quotidiana, ricca d'indefinite situazioni.

Già parecchi anni fa F. S. ha pubblicato uno studio sull'educazione familiare, rimasto classico in argomento. Di questa opera già esiste la traduzione spagnola. Ora vediamo con piacere tradotto nella stessa lingua, e perciò destinato a larghissima diffusione, questo volume, che del primo può considerarsi la continuazione sul piano pratico, quasi diremo casuistico.

Quest'opera di pedagogia familiare, diretta ai genitori preoccupati di migliorare la loro azione, procede infatti per esempi, per casi concreti, esposti in maniera intuitiva, ma senza cadere nella dispersione dei fatterelli. Ciò è evitato in modo geniale con due accorgimenti.

Ogni caso particolare risponde ad un problema d'indole e occorrenza abbastanza generale, come ben esprime il titolo che l'introduce. Inoltre ogni descrizione di caso è seguita da una paginetta di commento, sobrio, aderente, ricco di competenza psicologica e pedagogica, con opportuni ulteriori suggerimenti di modi d'azione e di adattamento, di sussidi bibliografici per una maggiore riflessione, per una più ampia preparazione.

Fra i titoli di maggiore significato possiamo segnalare: « Armonía de los padres », « Inibición pedagógica del padre », « Educar para la verdad », « Nuestros niños y la televisión », « Educación sexual », « El diario acerca de los hijos », « Acudamos al centro de consulta pedagógica », ecc.

La esplicita e abbondante ispirazione cristiana assicura e accresce il valore di questa pedagogia fondata sul giusto contemperamento dell'intervento eteroeducativo, con una crescente autoeducazione interiore, sollecitata e bene accolta dall'educatore, che proprio in questo vede la garanzia della riuscita dell'opera sua.

Come si vede il libro, scritto per genitori, è sommamente utile per tutti coloro che si occupano d'educazione dei giovani.

Ne esiste già anche la traduzione italiana dall'originale tedesco presso le Edizioni Paoline.

P. GIANOLA

GIUSEPPE GADDA CONTI, *Mobilità e stratificazione sociale,* Torino, Taylor, 1959, pp. 92, cm. 13 × 21. L. 1500.

Questo studio fu pubblicato originalmente sui « Quaderni di Sociologia », nn. 28 e 29, 1958. Ma se la ripresentazione in volume serve ad una più larga lettura, sia benvenuta.

Lo studio infatti è ricco di pregi.

Lo svecchiamento di questa nostra società italiana non sarà opera nè di più o meno acuti intellettualismi nè di movimenti a sfondo emotivo, sia d'origine paternalistica o umanitaria, sia d'origine popolare-sociale.

Solo rigorose indagini più adeguate di natura sociologica possono costituire la premessa positiva di un intervento metodico, capace di risolvere in senso realisticamente moderno situazioni e fenomeni ancora solo dominio e oggetto d'empiria, perciò sfuggenti a precisi interventi.

Per questo motivo giudichiamo opportuno il tentativo affrontato dal Conti Gadda nella sua tesi di laurea, applicando alla situazione italiana problemi, concetti, principî metodologici d'indagine e di studio di complessi fenomeni che esigono avvertenza e rilievo delle correlazioni tra i vari fattori sociali.

Oggetto della sua ricerca fu l'esame degli orientamenti recenti nello studio del problema della stratificazione e della mobilità sociale, soprattutto nella letteratura di lingua inglese, e un primo sguardo introduttivo sulla situazione italiana.

In una prima parte è esaminato il fatto storico del succedersi delle disuguaglianze di casta, di stato, di classe, soprattutto per ricercare nella notevole letteratura le opportune distinzioni e il grado di elaborazione di esse, come strumento d'ulteriore ricerca. Fino a questo punto il vertice è toccato dall'interpretazione marxista delle classi sociali e della loro dinamica storia.

La seconda parte esamina vari studi americani, in modo particolare gli studi di W. Lloyd Warner, antropologo e sociologo, diretti a controllare il grado di mobilità esistente nel massimo gruppo dirigente industriale. L'esame delle « distanze occupazionali », misurate in ampiezza e direzione, fra la generazione industriale del 1928 e quella del 1952, condotto da Warner, è dal Gadda Conti esaminato nei suoi presupposti metodologici, negli scopi e nei risultati. L'insieme dei risultati permette di concludere che per lui lo schema marxista della divisione dicotomica delle classi, e della relativa fissità di esse, fino al conflitto, non è applicabile alla società americana. I dati sociologici concreti documentano un alto grado di mobilità, e permettono di elaborare la teoria della « classe aperta ».

Venendo quindi alla situazione italiana, vengono riferite e criticamente vagliate nei metodi, e perciò nei risultati, le principali inchieste, l'inchiesta condotta dalla rivista « Concretezza » nel 1956 intitolata: *La Professione dei nostri Padri,* e l'inchiesta *Ascesa e discesa sociale in Italia,* condotta dall'Istituto Doxa nel gennaio 1949, su 644 maschi adulti.

Un esame critico delle due inchieste permette di rilevare « una linea di tendenza in Italia, verso una scarsa mobilità professionale e sociale », con mancanza di fluidità nel « ricambio di lavoro ».

Concludendo la sua indagine nella terza parte, l'A. fa alcuni importanti rilievi sulla situazione italiana di fronte agli studi sociologici. Siamo solo agli inizi. Non mancano incomprensioni, precipitazioni. Perciò è auspicabile una più vasta cultura, che in sintesi operativa di teoria e ricerca positiva interpreti il concreto della situazione presente e spinga lo sguardo verso le ripercussioni che in avvenire potranno avere sulla attuale stratificazione soprattutto i fenomeni dell'automazione e del progresso tecnico, in quanto questi non potranno non alterare lo *status* occupazionale e sociale. Vi sono i pessimisti (Wiener) e gli ottimisti. Alcuni si spingono a previsioni a lungo termine « quando noi saremo tutti morti », diceva scherzosamente Keynes. Altri riservano una particolare attenzione all'incognita non trascurabile delle ripercussioni psicologiche dei fenomeni in corso sulle masse lavoratrici.

L'indagine si conclude con un atto di fede nell'iniziativa dell'uomo libero. Le pessimistiche previsioni dimenticano che di fronte alla nuova rivoluzione industriale non stanno solo fattori predeterminati, ma anche l'avvertenza ragionevole e la tempestiva entrata in azione

dei correttivi e di nuovi indirizzi capaci di prevedere il futuro prevedendolo in quanto « il futuro è già incominciato ».

P. GIANOLA

GEORG SIGMUND, *Tier und Mensch, Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen,* Frankfurt am Main, Verlag Josef Knecht, 1958, pp. 307.

Georg Sigmund è autore anche di altri studi di antropologia, che appunto nell'insieme convergono verso la determinazione sempre più esatta e completa della natura dell'uomo. In *Der Mensch in seinem Dasein,* volume primo d'un'*antropologia filosofica,* con stile spigliato e altamente comunicativo, alterna descrizioni fenomenologiche con pagine di più rigorosa sintesi dottrinale. *Der kranke Mensch* rappresenta invece un'opera di *antropologia medica,* e offre contemporaneamente l'esempio di un'applicazione ad un campo speciale, e l'accostamento a problemi medici con unità e compiutezza di visione unitaria dell'autentica natura dell'uomo.

Nella presente opera G. Sigmund ritorna all'indagine fenomenologica sul piano psicologico. Si sa che la via della *psicologia comparata* è una delle più classiche, per la grande luce che ne ricava la conoscenza sia dei fatti comuni all'uomo e agli animali, sia dei processi e fenomeni al primo più propri.

Il problema fondamentale di cui l'A. si occupa è però in fondo la dimostrazione della irreducibilità della natura dell'uomo al piano animale. Caratteristica rimane però la via. Discepolo e seguace di Costantino Gutberlet, egli è convinto che, prima di venire alle conclusioni filosofiche, sia necessaria, anzi indispensabile, una larga documentazione rigorosa di dati positivi, fenomenici, che garantiscano un punto di partenza capace di resistere ad ogni critica. Solo a questa condizione le conclusioni filosofiche saranno dotate non solo di logica interna, ma di garantita rispondenza oggettiva alla realtà.

È una lezione di valore generale per le affrettate partenze filosofiche abituali, scarse di sufficiente accertamento dei dati fenomenici. È ancora il monito di G. B. Vico che trova risposta al livello della esperta rigorosità della moderna indagine psicologica.

Il lavoro assume valore d'indicazione metodologica e critica nei primi capitoli dedicati al modo col quale il problema della distinzione tra l'uomo e l'animale è stato posto e risolto dagli inizi dell'età moderna fino al materialismo dialettico, soprattutto in clima evoluzionista (riducibilità delle differenze attuali, innegabili, ad un'origine assolutamente comune).

In fase solutiva l'A. esamina i due caratteri dell'uomo in quanto essere vivente o animale: struttura organica e accrescimento attraverso la varie fasi dell'età evolutiva, con le diversificazioni ulteriori individuali e tipologiche.

Se la scienza moderna non disdegna di riconoscere agli animali un'anima dotata di coscienza, rivelata dall'esterno comportamento, anche il passaggio da una « psicologia animale » alla « psicologia umana » in senso stretto e proprio è imposto dai fatti. E in primo luogo viene il fenomeno del linguaggio. Anche gli animali hanno un analogo modo di comunicazione, ma solo nel piano umano il *contenuto* di tale comunicazione sale a tale natura che al di là dell'apparato fisiologico come « presupposto del poter parlare » esso richiede un principio di ben altra natura che negli animali, per cui precisamente egli « ha qualcosa da dire che agli animali manca ».

Alla conclusione dell'originalià della natura dell'uomo conduce d'altra parte l'indagine sui limiti fra gli istinti degli animali e le aspirazioni dell'uomo, *capax infiniti,* come soprattutto rivela l'esame

dei fenomeni di comportamento che includono una capacità di distacco dalle condizioni della materia.

L'esposizione procede piana, convincente, con evidenti intenzioni divulgative. Numerosi sono i riferimenti di studi e a studi notevoli attorno ai singoli problemi. Purtroppo, come avviene spesso, quasi nessun accenno è fatto a opere non tedesche o non tradotte in tedesco.

P. GIANOLA

FAUSTO BONGIOANNI, *Evidenza dell'uomo nel lavoro*, Milano, Marzorati, 1958, pagine 227.

Il lavoro si inserisce nella serie di pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Uversità di Genova ove collaborano M. T. Antonelli, N. Incardona, R. Crippa. V. Giorgiani, ecc., ma il problema che agita ha un significato più sociologico che filosofico. Il lavoro infatti non è studiato nelle sue linee verticali (morale, diritto, religione), bensì nelle sue dimensioni organizzative e psicologiche. Bastino solo gli enunciati dei singoli capitoli per una presentazione del volume: 1° Il potenziale umano; 2° Potenza del magistero organizzativo; 3° Problemi di comunicazione; 4° Colloquio con l'uomo; 5° Esigenze d'utilità e di giustizia; 6° Far sapere e far fare; 7° Religiosità del lavoro. È dunque ovvio che la morale, il diritto e la religione sono il traguardo e la conclusione più che la problematica proposta dall'A.: quindi itinerario dalla tecnica, dall'economia, dall'organizzazione del lavoro alla psicologia del lavoro; e da questa agli elementi più umani e profondi come sono appunto la morale, il diritto e la religiosità. Giustamente l'A. afferma che così il lavoro si presenta nella sua totalità umana, poichè non si può organizzare l'azienda unicamente coi rilievi sociologici (ampi spunti nella prima parte del volume) se non si riportano alla radice che è l'uomo concreto. Perciò l'A. dichiara di difendere una filosofia del lavoro che poggia sul *situazionalismo umano* (p. 166). Da questa originale impostazione deriva anche la difesa dei valori classici e cristiani del lavoro: il riposo, la dignità della persona, la stima verso il lavoratore, valori etici del lavoratore; carattere religioso del lavoro (non capiamo però perchè condanni ciò che egli chiama l'oggettivismo religioso di Resta; c'è un oggettivismo religioso che fonda quello soggettivo); sicchè chiudendo l'ultima pagina si ha l'impressione di avere letto una moderna apologia cristiana del lavoro e della nostra civiltà.

Di qui anche scendono logicamente le denunce contro la tecnocrazia (p. 71) contro la concezione darwiniana dell'organizzazione sociale del mondo, basata sulla prevalenza e sopravvivenza dei migliori colla eliminazione dei disadatti (p. 51); contro il paternalismo occulto (p. 52) ed altre forme di oppressione della persona.

Vi sono degli aspetti nel volume che non convincono o per lo meno non ne rendono così perfetta la presentazione; anzitutto l'infittirsi di terminologia sociologica e per di più in lingua inglese; è vero che ormai anche la sociologia accarezza l'ideale di un suo linguaggio tecnico. Ma è proprio necessario usare voci inglesi? Abbiamo contato più di trenta espressioni ripetute diverse volte. Se è proprio vero che l'Italia non ha bisogno di dare lezioni (p. 37), può almeno mantenere la sua dignità.

L'A. poi concede molto credito alle cosidette « relazioni umane »; non tutti saranno entusiasti di questo prodotto importato (cf. « L'Amministrazione Italiana, XIV, 1959, N. 7-8). Infine qualche felice contraddizione come ad es. l'interpretazione psicologica di certe iniziazioni (matricole nelle caserme e nelle università) contraddetta da rilievi più concreti (pa-

gina 157) sulle condizioni di lavoro nel secolo scorso.

Queste le ombre sulle molte luci che rendono positivo il lavoro e lo indicano come un contributo alla interpretazione della nostra civiltà.

D. COMPOSTA

A. ANFOSSI - M. TALAMO - F. INDOVINA, *Ragusa, comunità in transizione*, Torino, Taylor, 1959, pp. 212, centimetri 13,5 × 21. L. 1800.

Ci piace presentare ai nostri lettori uno studio sociologico su una piccola città della Sicilia, appena venuta alla ribalta nella Penisola e che la scoperta e lo sfruttamento di un giacimento petrolifero hanno posto di fronte a problemi nuovi.

Gli Autori specialisti di questo genere di ricerca si sono trovati davanti a un duplice problema: descrivere la comunità essenzialmente agricola e fortemente gerarchizzata che costituiva questa città e raccogliere gli elementi rivelatori del dinamismo evolutivo di questi ultimi anni. Una attenzione tutta particolare è stata portata su ciò che a Ragusa, come in genere in tutto il Meridione, è il centro della vita sociale della città: la famiglia. Questa ci è descritta con precisione nella forte struttura patriarcale, si rivela anche come l'ambiente in cui si esaurisce tutta l'attività sociale dei ragusani.

L'interpretazione dei risultati sottolinea a più riprese lo stretto rapporto tra la scarsità dei mezzi materiali di questa gente tanto povera e la ricerca costante della sicurezza. Appare anche un altro rapporto: quello tra questa ricerca e la citata struttura familiare. Numerosi fatti mettono bene in rilievo la potenza del controllo sociale, che le nuove condizioni economiche tendono a sminuire non senza resistenza particolarmente riguardo all'accettazione della parte della donna di un lavoro fuori casa.

Si tratta, come gli Autori ce l'annunziano, di una « comunità in transizione » e tale è proprio l'interesse di questa inchiesta. Faranno menzione delle circostanze speciali dove hanno dovuto effettuarla (p. 20). Si potrebbe domandare se per certe ricerche il campione è stato sufficientemente rappresentativo. Pensiamo particolarmente al testo di stratificazione sociale (p. 176) e più ancora a quello che si propone di studiare gli atteggiamenti nei confronti delle fondamentali istituzioni: lo Stato e la Chiesa (p. 210). L'opera termina bruscamente senza proporre una conclusione generale o piuttosto conchiude col riportare una testimonianza piena di delusione, di una fede cristiana spenta. Anche qui sarebbe permesso di domandarsi se questa testimonianza è veramente rappresentativa di questo sentimento religioso che secondo il contesto « indubbiamente esiste anche se non concettualmente elaborata » (p. 212). Queste osservazioni non intendono diminuire l'interesse di questa opera, che ci invita alla riflessione.

G. LECLERC

Nuntia bibliographica

MICHELE SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, vol. I, *Introduzione - Dio - Creazione*. Edizione italiana a cura di N. Bussi. Torino, Marietti, 1959, pp. 816.

Non è nostra intenzione offrire una adegnata recensione della *Katholische Dogmatik* di Mons. Michele Schmaus, professore ordinario di Teologia Dogmatica all'Università di Monaco e socio ordinario della Pontificia Accademia Teologica Romana. Tale opera infatti è già universalmente conosciuta ed apprezzata. Ci limitiamo a notare che essa, secondo l'espressa dichiarazione dell'Autore, non intende sostituire nessuno dei testi e trattati scolastici in uso nelle scuole di teologia, nè porsi accanto ad essi come uno dei tanti, ma, presupponendoli tutti, intende integrarli ponendo in chiara luce il valore religioso e salvifico delle verità rivelate, per rispondere meglio alle esigenze della predicazione e della vita cristiana nelle sue attuali esplicazioni. A tal fine utilizza ampiamente le fonti della Rivelazione, specie la Sacra Scrittura, mostrando come la parola di Dio, custodita e dichiarata dalla Chiesa, risponda alle più vive questioni dell'uomo di oggi.

È quindi comprensibile che si sentisse anche in Italia il desiderio di valersi di un'opera così vitale.

Il prof. D. Natale Bussi è venuto incontro, con mirabile alacrità, a questo comune desiderio e ne ha curato l'edizione italiana, di cui siamo lieti di presentare il primo volume.

Tale edizione è condotta sulla quinta tedesca e rende con fedeltà e chiarezza il pensiero dell'Autore. È stata pure arricchita di nuove letture e aggiornata nella bibliografia, per tenere meglio conto delle esigenze del lettore italiano.

In questo primo volume, dopo un'ampia introduzione alla teologia, troviamo l'esposizione, secondo i criteri indicati, della dottrina che costituisce l'oggetto dei trattati dommatici *De Deo Uno, De Deo Trino, De Deo creante et elevante*.

L'assenza di preoccupazioni scolastiche e l'intento di presentare una teologia scientifica che sia anche teologia della predicazione hanno permesso all'Autore di abolire la distinzione e la separazione tra il trattato *De Deo Uno* e il trattato *De Deo Trino*, come pure tra il trattato *De Deo creante*, e il trattato *De Deo elevante*. Ne risulta così una esposizione più unitaria e più vitale.

La Casa Editrice Marietti ha curato una splendida presentazione tipografica della materia, facilitando la lettura del volume.

In attesa di salutare presto gli altri quattro volumi dell'opera, auguriamo al primo il più lusinghiero successo *in bonum animarum*.

D. B.

Don Giovanni Rossi, *Cento problemi di coscienza.* 2ª ed., Assisi, « Pro Civitate Christiana », pp. 568. L. 1300.

È un'antologia dei « casi » pubblicati su « La Rocca ». Risposte dettate con squisito senso cristiano da teologi di chiara fama e da personalità del mondo politico, letterario e professionale italiano su caratteristiche situazioni dei nostri tempi.

P. ST.

Pietà sacerdotale. Quaderni pratici mensili. Facoltà Teologica dei Padri Gesuiti. Chieri (Torino), Casa Sant'Antonio.

È una provvida rivista sacerdotale, che è già al quarto anno della sua benefica attività. È dovuta allo zelo dei professori della Facoltà Teologica dei Padri Gesuiti di Chieri, i quali mettono a servizio dei sacerdoti i frutti della loro dottrina spirituale, alimentata alle pure fonti delle scienze sacre, a cui consacrano il loro insegnamento.

Pio XI esortava che la pietà per essere solida sia alimentata di teologia e che la teologia sia a servizio della vita spirituale.

È quanto troviamo felicemente attuato da questa rivista, la quale si propone appunto di coltivare la pietà e la vita sacerdotale alla luce ed al calore della dottrina teologica.

Niente tuttavia di astruso o di teorico. È la teologia che attraverso all'opera di esperti maestri si pone a servizio della vita sacerdotale. Per convincersene basta una scorsa alle principali rubriche, nelle quali si articola il programma della rivista: *Alle sorgenti della vita interiore; Ritiro Mensile,* Meditazione, Esame pratico; *profili di Santi Sacerdoti; sintesi luminose della loro dottrina spirituale e della loro prassi pastorale; richiami dagli insegnamenti pontifici al clero; tempestive trattazioni sulle varie forme dell'apostolato sacerdotale, e valorizzazione di particolari ricorrenze sacerdotali,* come la consacrazione al Cuore Immacolato di Maria, il centenario della morte di S. Giovanni Vianney...

Anche solo da queste sommarie indicazioni confidiamo appaiono evidenti il pregio e l'utilità pratica di questa opportunissima pubblicazione periodica, che raccomandiamo caldamente ai sacerdoti del clero regolare e diocesano.

D. B.

Elio D'Aurora, *Fatima paese dell'anima.* Torino, SEI, 1959, pp. VIII-230.

L'autore presenta in modo affascinante la narrazione dei meravigliosi avvenimenti di Fatima, conducendo il lettore dalle apparizioni mariane del 1917 alla visione di Fatima come oggi appare ai fortunati pellegrini, e come egli l'ha veduta con occhio di artista e cuore di credente.

D. B.

Il Simbolo: Credo nello Spirito Santo, Assisi, « Pro Civitate Christiana », 1958, pp. 187.

Sono le lezioni tenute al *XV Corso di Studi Cristiani* ad Assisi da noti e valenti maestri. Dopo l'ampia presentazione che abbiamo fatto dei primi undici volumi del corso, in « Salesianum », XVII (1955, pp. 570-580), segnaliamo ora il XV volume, il quale, dopo la parentesi dell'Anno Giubilare Mariano che ha dato il volume XII: *L'Immacolata Concezione,* fa seguito al volume XIII: *Il Giudizio Universale,* e al XIV: *Il suo regno non avrà fine.* Anche in questo XV corso la partecipazione dei 2000 uditori fu assidua, nonostante l'elevatezza degli argomenti, tanto che l'ardente animatore di tanto fervore per la dottrina cristiana don Rossi se ne dichiara rallegrato insieme

e perfin meravigliato. Il medesimo don Rossi sottolinea come straordinaria caratteristica di questo corso i sintomi di una singolare presenza operativa dello stesso Spirito Santo: « Alcuni che non avevano la fede cominciarono a credere; molti che credevano sentirono nella propria anima quasi bruciare un fuoco nuovo di amore; quanti erano tristi qui trovarono un conforto da lungo tempo bramato ».

Oggi, dopo l'ascensione al supremo soglio pontificio di S. S. Giovanni XXIII per opera dello Spirito Santo che ne ha diretto la elezione, non è senza commozione che si vede in prima pagina di questo volume il primo tema: *Lo Spirito Santo Principio di Vita Soprannaturale,* trattato da S. E. Angelo Giuseppe Roncalli, Cardinale Patriarca di Venezia. Altri Maestri furono S. Em. Card. Lercaro, S. Em. Card. Siri, S. Ecc. Mons. Parente e Mons. Angelini, i professori Pignedoli, Prini, Giordani, Getto, Carnelutti. Commovente il breve discorso di S. E. Nicola Jaeger, giudice della Corte Costituzionale, il quale, nato protestante, narra, anzi rivela la sua conversione fin dal 1939. Felicissima, proprio per l'attualità di questa nostra ora di storia dell'umanità, la conclusione del corso e del volume con la relazione di S. E. Andreotti, ministro del Tesoro: *Dove è lo Spirito del Signore è la Libertà,* e che è così in tono perfetto con la missione del nuovo Sommo Pontefice per la pace nella verità: « conoscerete la verità e la verità vi farà liberi », libertà vera, libertà dei figli di Dio, libertà dal peccato e dalla dannazione, libertà dalla morte, anche corporale, nella risurrezione nell'immortalità gloriosa.

N. C.

Tommaso da Kempis, *L'Imitazione di Cristo.* Traduzione di Carlo Rossi. Assisi, « Pro Civitate Christiana », 1958, pp. 55. Brochure, L. 500, rilegato in dermoplast L. 800, in pelle L. 1500.

Il notissimo e infaticabile don Carlo Rossi della « Pro civitate Christiana » offre l'ultima Imitazione in una elegantissima edizione, che costituisce quasi un oggettivo ed efficace invito ad ogni anima seria, che non ignori i veri valori e che aspiri a Dio per l'unica Via della Verità che conduce alla Vita — Cristo —, affinchè voglia prendere e riprendere spesso tra le mani queste pagine immortali.

Nessun libro, all'infuori della Bibbia, ha avuto maggiore diffusione, più edizioni e traduzioni di questo. Uscito alla luce per la prima volta ad Augusta nel 1472, ne seguirono moltissime versioni: notissime in italiano quelle del Guasti, dell'Enriquez e del Cesari.

La nuovissima traduzione a cura della « Cittadella », don Rossi l'ha condotta sull'edizione critica del Bohl secondo il testo autografo del codice archetipo (A) di Bruxelles.

La piacevolezza anche visiva della veste tipografica, non ultimo fattore di accogliente predisposizione spirituale nel lettore, è data dalla nitidezza della stampa, dalla disposizione quasi ritmata dei versetti e, oltre i classici titoli dei singoli capitoli, da una indovinata suddivisione di questi con felici sottotitoli, brevi e ben scelti, per una gradita *manuductio* del lettore, qualunque sia il suo livello di cultura.

N. C.

Arnaldo M. Lanz, S. J., *Lineamenti di Ascetica e Mistica,* Milano, « Vita e Pensiero », 1958, pp. 243. L. 800.

La seconda edizione di questi *Lineamenti,* che compare cinque anni dopo la prima, rende più in breve e in italiano le lezioni già tenute nella Facoltà Teo-

logica di Chieri (1939-45) e nello stesso tempo al Seminario Metropolitano di Torino, e poi a Roma nella Pontificia Università Gregoriana (1945-52), dove il noto A. succedette ai suoi illustri maestri, il compianto Padre de Guibert e il Padre Hertling, oltre che nel Pontificio Ateneo Lateranense.

Il volume offre una chiara e sintetica introduzione, un limpido e valido avvio anche a molti volenterosi del laicato cattolico che, comprendendo la sterilità di una vita mediocre o superficiale, sentono l'invito e l'impulso dello Spirito Santo ad assicurarsi una robusta vita interiore e a tendere verso la pienezza della vita cristiana.

Quanto mai chiara, semplice e sostanziale è l'impostazione: fissato contro alcune false idee il *vero concetto di perfezione* (parte prima), si addita e si precisa la meta dell'*eroismo della virtù* (parte seconda), per indicare della perfezione i *principî* e le *tre vie* della vita ascetica (parte terza). Mostrati poi gli estremi dell'*itinerario mistico,* dall'orazione mentale alle vette delle grazie mistiche (parte quarta), segue una preziosa sintesi sopra alcuni problemi di *direzione spirituale* (parte quinta).

Le riflessioni dell'epilogo — *il primato della carità* — offrono la chiave dell'*equilibrio* e della *fecondità* per una vita spirituale illuminatamente impostata e diretta.

N. C.

Giuliana di Norwich, *Rivelazioni dell'amore divino,* Roma, Ed. « Studium », 1957, pp. 221. L. 1000.

Sono sedici rivelazioni private, accordate da Dio a Giuliana l'8 maggio 1373, dalle ore « quattro circa del mattino fin oltre le nove antimeridiane », eccetto l'ultima, che avvenne durante la notte di quello stesso giorno. Giuliana sarebbe nata nel 1342 e morta più che sessantenne: essa ricevette le rivelazioni a « trent'anni e sei mesi ». Quest'anima mistica si definisce « illetterata », ma si mostra molto profondamente penetrata dei misteri della religione cattolica, sui quali precisamente viene illuminata nelle suddette rivelazioni, e che potè approfondire ulteriormente per circa vent'anni con « semplici rivelazioni » successive.

Caratteristico di queste comunicazioni è il fatto che Giuliana, dopo una strana malattia e guarigione ritenuta miracolosa, le ricevette tutte, meno l'ultima, in istato di coscienza, e avendo accanto a sè la propria madre: persino nell'ultima visione, in cui subì un assalto del demonio che pareva volesse strangolarla, Giuliana, con grande presenza di spirito, domandò agli astanti se pur essi sentivano il calore, il fumo e il fetore. Essa ripetutamente dichiara la personale sua convinzione nelle rivelazioni, che erano di tutte le varie forme conosciute: visioni sensibili, immaginarie e intellettuali.

Una ottima introduzione dell'editore (pp. 7-30) avverte e chiarisce alcune serie difficoltà teologiche che possono sorgere dal contenuto del testo, come per es. circa il perchè della permissione del peccato, la questione della pena eterna dell'inferno, e una certa impeccabilità nell'anima — « nella parte più alta » dell'anima — dei predestinati. Giuliana, che avverte tali difficoltà, protesta più volte la sua totale adesione alla dottrina infallibile della Chiesa Cattolica.

N. C.

Sac. Domenico Bertetto, S. D. B., *Lo Spirito Santo. Meditazioni,* Torino, L. D. C., 1957, pp. 257. L. 900.

Ecco cinquanta meditazioni — numero « pentecostale » — che possono servire per uno spirituale e teologico approfondimento della più essenziale e feconda devozione

allo Spirito Santo durante i cinquanta giorni che intercorrono dalla Pasqua alla Pentecoste.

Esse mirano ad estendere a molti, a tutti quelli che lo desiderano, il beneficio di intima gioia e di santità che ne deriva, e che suor Elisabetta della Trinità dichiara di avere ricevuto con queste parole: « Credete che un Essere, che si chiama Amore, abita in noi tutti gli istanti del giorno e della notte e ci chiede di vivere in società con lui, è ciò che ha fatto della mia vita un Paradiso anticipato » (p. VII).

In queste *Meditazioni* si considera, tra l'altro, lo Spirito Santo in seno alla Trinità in rapporto al mondo, a Gesù, a Maria, alla Chiesa, alle singole anime, all'apostolato; nei Sacramenti, nei suoi Doni, nei suoi Frutti e nelle Beatitudini; e si conclude coi doveri di approfondirne la conoscenza, di intensificarne amore e, soprattutto, di fare una totale consacrazione di sè allo Spirito Santo.

Il presente volume, sesto della collana « Meditazioni salesiane », riesce utile a tutte le categorie di persone.

N. C.

L. Capéran, *La Buona Novella,* Padova, « Presbyterium », 1958, pp. 126. L. 700.

Sono quattordici conferenze, o conversazioni, che racchiudono la sostanza della dottrina cattolica: una umanità rigenerata in Cristo e per Cristo. Così ne sintetizza il contenuto il Card. Saliège, Arcivescovo di Tolosa, nella prefazione. E, accennando ai particolari argomenti trattati, sottolinea il profondo cambiamento introdotto da Gesù Cristo nel concetto dell'uomo; la forza di salvezza nella Chiesa; la potenza della Vita nell'Eucaristia; la fratellanza nel Cattolicesimo; la responsabilità del cristiano come membro di Cristo nella diffussione apostolica del Vangelo, nell'avvento progressivo del Regno di Dio.

Queste conferenze o conversazioni furono tenute da un direttore di Seminario alla Radio-Tolosa, ed ebbero ottima accoglienza. Monsignor Strazzacappa non esita, nella presentazione della versione italiana, a definire queste pagine una « sintesi cristiana » pur nella sua ristrettezza. Si tratta di poche idee, ma essenziali, trasparenti di lucidità e di logicità, e feconde, di per sè e per l'unzione con cui sono esposte, di entusiasmo e di apostolico fervore e zelo.

Chiesa, Sacerdozio, Sacramenti, Corpo Mistico, qui, si sentono come realtà viventi: santificatrici e ispiratrici di spirituali ascensioni.

N. C.

Giovanni Lucchesi, *Mysterium fidei.* Il testo della consacrazione eucaristica nel Canone Romano. Faenza, 1959, pp. 99.

L'Autore offre un ottimo commento storico e dommatico della duplice formula della consacrazione eucaristica della Liturgia latina, alla luce degli antichi documenti liturgici e dei testi biblici, rendendo ragione di ogni singola espressione.

La sicura informazione e l'acume delle considerazioni personali rendono questo volumetto particolarmente prezioso a quanti vogliono rendere luminosa e fervida la loro divozione eucaristica.

Anche i docenti vi troveranno un utile sussidio.

D. B.

Giovanni Barra, *Dolore e Amore,* Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 264.

Il problema del dolore è sempre tempestivo, sempre assillante. Siamo in una valle di lacrime ed attraverso alla Croce Dio prepara la gloria dei suoi figli.

Il cristianesimo non abolisce il dolore, ma lo santifica, rendendolo forma, espressione, strumento, testimonianza d'amore. Per il cristianesimo amore e dolore sono due realtà che si richiamano reciprocamente. L'amore si prova col dolore. Il dolore esprime amore.

D. Barra ha raccolto da vari autori moderni una preziosa antologia del dolore, avendo di mira questo binomio: dolore e amore. Non sono trascurati gli aspetti, ma è posto l'accento soprattutto sopra questo, perchè si tratta di una visione che è particolarmente sensibilizzata alle istanze esistenziali degli uomini d'oggi.

D. B.

Joseph Folliet, *Le catholicisme mondial aujourd'hui*. Rencontres, 54. Paris, Éditions du Cerf, 1958, pp. 184.

È un felice tentativo di esporre in sintesi alcuni tratti caratteristici del cattolicesimo contemporaneo con uno stile semplice ed attraente, quasi giornalistico.

L'Autore, dopo aver dato un colpo d'occhio alla posizione del cattolicesimo dal 1858 al 1958, ne esamina l'aspetto geografico, l'intima vitalità, gli urgenti problemi che lo travagliano, i frutti di profonda spiritualità e santità e l'attesa del mondo d'oggi dalle molteplici risorse del cattolicesimo.

La forma descrittiva, vivace ed agile dell'esposizione ne rende la lettura piacevole ed utile.

A. F.

S. Lorenzo Giustiniani, Protopatriarca di Venezia. Nel quinto centenario della morte (1456-1956). Venezia, F. Ongania, 1959, pp. XII-261, cm. 17,5 × 24,5.

Con lettera del 20 maggio 1955, indirizzata al clero ed al popolo, l'allora Patriarca di Venezia, il cardinale Angelo Giuseppe Roncalli, costituiva un comitato diocesano per le celebrazioni centenarie in onore di S. Lorenzo Giustiniani. Le manifestazioni popolari attorno all'urna pellegrina del Santo furono imponenti e suscitatrici di entusiasmo religioso.

Un'eco di tali edificanti e solenni festività si riscontra, leggendo il volume citato, dove nella prima parte vengono riprodotti documenti e testi sulle celebrazioni. La seconda contiene alcuni studi, che mirano ad esaltare l'opera religiosa, disciplinare e dottrinale del protopatriarca di Venezia. La terza parte riferisce una breve cronistoria celebrativa.

Nell'intento dei promotori il forte rilievo dato al quinto centenario della morte di S. Lorenzo Giustiniani aveva un duplice scopo: 1° rendere innanzitutto una testimonianza sincera di ammirazione come invito all'imitazione del Santo e alla intercessione del Patrono: la vasta risonanza suscitata in molti cuori testifica che tale immediata finalità è stata raggiunta; 2° dare un valido contributo ad una sempre maggior conoscenza degli scritti dell'insigne Maestro di celeste sapienza e del grande riformatore pretridentino in attesa che la Cattedra romana proclami Dottore della Chiesa colui che Eugenio IV chiamò « decoro e gloria dei vescovi ».

È l'augurio che anche noi formuliamo.

A. F.

P. Salvatore da Sasso Marconi (Giuseppe Mongiorgi), O. F. M. Cap., *La Provincia cappuccina di Bologna e i suoi ministri provinciali* (1535-1957). Faenza, Stabilimento grafico Fr.lli Lega, 1959, pp. CXLVIII-654, cm. 16 × 22. L. 4000.

L'opera, divisa in due parti, è la continuazione ed integrazione di un precedente volume: *La Provincia cappuccina di Bologna e la cronaca dei suoi Provinciali.*

La prima parte contiene in breve sintesi l'operato di tanti confratelli, i quali, benchè non siano stati superiori della Provincia, « si resero tuttavia illustri e benemeriti nel campo della perfezione religiosa, in quello difficilissimo delle missioni, in tutto ciò che contribuì alla scienza, alla letteratura, alle opere di carità nell'assistenza spirituale e corporale sia in tempi normali come in quelli funestati da calamità pubbliche » (p. XXV).

La seconda parte comprende la cronistoria dei Vicari e Ministri provinciali. Di ognuno l'autore dà alcune notizie biografiche desunte da fonti coeve e da studi posteriori, che ha l'avvertenza di citare con precisione.

Due appendici — i Definitori provinciali e i missionari appartenenti alla Provincia cappuccina di Bologna — e quattro indici — indice cronologico dei Vicari e Ministri provinciali, indice alfabetico dei nomi e delle località, indice alfabetico delle cose e delle notizie, indice delle illustrazioni — completano lo studio, utile e raccomandabile a chi desideri conoscere le notevoli realizzazioni in campo disciplinare, religioso, sociale e missionario della gloriosa Provincia cappuccina di Bologna in più di cinque secoli di storia.

A. F.

DOMENICO MASSÉ, *Un cattolico integrale del Risorgimento*. Collana « Tempi e Figure », 21. Roma, Ed. Paoline, 1959, pp. 454. L. 1200.

Il celebre autore di *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano,* Alba, 1946 e di *Pio IX, papa e principe italiano,* Modena, 1957, ci offre questo nuovo ed interessante volume di ampio respiro e di attualità per l'imminenza del centenario dell'Unità italiana, le cui celebrazioni da più parti si stanno preparando.

La tradizione storiografica del Risorgimento italiano si è generalmente limitata a descrivere gli aspetti politici, sociali e culturali di quel complesso e vasto movimento che favorì il trionfo della causa dell'indipendenza ed unità nazionale del popolo italiano, premesa indispensabile per lo sviluppo della sua vita sia all'interno che nella competizione internazionale con gli altri popoli liberi.

Il Massé sottolinea invece l'apporto dei cattolici al processo di unificazione italiana e l'aspetto religioso del primo Risorgimento, presentando il grande patriota Silvio Pellico, di cui considera il costruttivo periodo del suo ritorno alla fede, alla Chiesa e in famiglia dopo la dura prigionia dello Spielberg, esamina la sua partecipazione all'epopea quarantottesca e descrive il suo oscuro tramonto, che avvenne quando l'indirizzo laicista e anticlericale aveva ormai in mano le redini del movimento risorgimentale e tendeva ad escludere dalla vita nazionale italiana i cattolici.

È un'esposizione scorrevole, vivace, documentata, non priva di accenti polemici, intesa a far rivivere « la figura sbiadita e sbandita di Silvio Pellico... nel suo ben deciso rilievo di uomo mite, ma forte e incrollabile, vera gloria d'Italia e della Chiesa » (p. 5).

Il volume è utilissimo a tutti coloro che desiderano farsi del Risorgimento italiano un concetto più esatto di quello che si può ricavare dalla semplice lettura di certa storiografia preconcetta.

A. F.

VITAL JOURDAN, *Le Père Damien*. Bibliothèque « Ecclesia », 51. Paris, Fayard, 1958, pp. 226, cm. 14,5 × 19,5. Frs. 750.

Il Padre Damiano de Veuster, nato in Belgio il 3 gennaio 1840, all'età di vent'anni entrò nella Congregazione dei Sa-

cri Cuori di Gesù e Maria e fu inviato come missionario nelle isole Hawai. Dopo nove anni di fatiche apostoliche spese a servizio delle nascenti comunità cristiane, ottenne il permesso di dedicare la sua esistenza a lenire le sofferenze dei lebbrosi dell'isola Molokai. Morì vittima della terribile malattia il 15 aprile 1889.

L'Autore con stile brillante, elevato e conciso ci presenta l'eroica figura di questo incomparabile apostolo, considerandone la preparazione e le prime conquiste in campo missionario (1840-1873), l'esclusiva consacrazione all'opera di assistenza spirituale e materiale dei lebbrosi (1873-1884) e, in fine, l'indicibile calvario di sofferenze da quando contrasse il morbo fino alla morte (1884-1889).

La causa di beatificazione del P. Damiano è attualmente in corso a Roma.

A. F.

L'attività della Santa Sede nel 1958, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1959, pagine 342, 61 tav. f. t. L. 2000.

È il XX volume della serie e contiene la rassegna delle notizie e degli atti riguardanti il Pontificato nel 1958 durante il quale si ebbero due eccezionali avvenimenti: l'uno doloroso, la scomparsa di Pio XII, l'altro gaudioso, l'elezione di Giovanni XXIII, che nella tenera bontà, che gli affiora sul volto e si esprime nella parola calda e fascinatrice, nello sguardo penetrante e paterno, nell'affabile e delicato tratto della persona sembra riprodurre al vivo le caratteristiche umane di Colui di cui egli è Vicario.

L'opera si apre con un'interessante prefazione del prof. Cesidio Lolli, che delinea, con garbo ed eleganza le inconfondibili figure di Pio XII e di Giovanni XXIII.

Una parte del volume è consacrata alla cronaca, che registra giorno per giorno le udienze e gli atti pontifici ed è intercalata da numerose e complementari illustrazioni. Un'altra parte descrive la vasta attività della Curia romana, del Governatorato della città del Vaticano, degli Organi della carità del Papa, di quelli di cultura, arte e scienza e di altre istituzioni quali la Pontificia Opera per la preservazione della Fede e la provvista di nuove chiese in Roma, la Pontificia Commissione per la Cinematografia, la Radio e la Televisione, la Radio Vaticana e la Libreria Editrice Vaticana.

In appendice è dato l'elenco delle solennità e congressi internazionali, nei quali la Santa Sede è stata rappresentata, e delle onorificenze pontificie conferite.

La pubblicazione, benchè non ufficiale, riporta una copiosa e fedele documentazione dell'ingente e molteplice opera svolta dalla Santa Sede nell'anno 1958 nei vari campi; religioso, sociale, disciplinare, caritativo e culturale.

A. F.

WALTER BRUGGER, S. J., *Diccionario de filosofía*. Redactado con la colaboración de los profesores del Colegio Berchmans de Pullach (Munich) y de otros profesores. Traducción de J. M. Velez Cantarell. Barcelona, Ed. Herder, 1958, pagine 626.

Dizionario di filosofia a cura del Professor W. Brugger e dei Professori dell'Istituto Berchmans di Monaco. Traduzione italiana a cura di V. Mathieu e V. Verra dell'Università di Torino. Torino, Marietti, 1959, pp. 819, centimetri 12,5 × 17. L. 2200.

L'intrinseca bontà e valore di quest'opera è provata dalle molteplici edizioni nella lingua originale tedesca (ne conosciamo sette) e versioni in altre lingue, di cui qui presentiamo quella in spagnuolo e in italiano.

L'edizione spagnuola, la seconda (la prima è del 1953), è condotta sulla quinta tedesca notevolmente ampliata; rispetto all'edizione originale c'è da notare che è in formato in —8° invece che in formato tascabile, che premette invece di far seguire agli articoli il vocabolario ideologico e che accresce la bibliografia con particolari riguardo a quella in spagnuolo.

Anche l'edizione italiana, benchè non sia detto, sembra fatta sulla quinta edizione originale; la bibliografia degli articoli è notevolmente ridotta ed è stata modificata a servizio dei lettori italiani; pone alla fine l'indice analitico a cui bisogna riferirsi specialmente per le voci che non sono trattate espressamente nel dizionario.

La caratteristica di questo dizionario è quella di raggruppare in un certo numero di voci di carattere dottrinale (per es. *Causa, Dio*); o riferentisi a movimenti di pensiero (per es. *Razionalismo, Tomismo,* di cui viene data una trattazione sintetica ed essenziale, quello che può interessare un vasto pubblico non di specialisti. Inoltre gli autori degli articoli uniscono l'interesse ai problemi moderni con un indirizzo di pensiero francamente cristiano-tomista. Sono i criteri che sostanzialmente abbiamo seguito nella redazione del dizionario filosofico pubblicato alcuni anni fa, a cura di un gruppo di professori del P.A.S., dalla SEI di Torino.

Utile riesce anche il sommario di Storia della filosofia in forma schematica e con accurata e scelta bibliografia.

V. M.

—

Franco Ferrarotti, *La sociologia industriale in America e in Europa,* Torino, Taylor, 1959, pp. 192, cm. 13 × 21. L. 1000.

L'autore, dall'ottobre 1958, responsabile del coordinamento dei progetti di ricerca nel campo delle scienze sociali presso l'O.E.C.E.-A.E.P. a Parigi, ha voluto offrire in questo libro innanzi tutto un contributo alle attività di ricerca nel campo della sociologia industriale. La definisce come « lo studio sistematico dei rapporti sociali che si sviluppano nei luoghi di lavoro nel quadro dell'organizzazione e dei modi particolari con cui tali rapporti influenzano e sono a loro volta influenzati dalle strutture e dal tipo di rapporti prevalenti nella più grande società » (p. 15).

La documentazione raccolta è abbondante; molti dati sono consegnati per la prima volta alle stampe. Il lettore può apprezzare e la varietà delle iniziative e i diversi argomenti delle inchieste condotte da parte di istituti universitari, governativi e privati, negli U.S.A. e in Europa (Inghilterra, Paesi Scandinavi, Francia, Belgio, Paesi Bassi, Germania, Italia). Ne nasce una convinzione: quella dell'importanza del tutto particolare che presenta la sociologia industriale riguardo alla ricerca di una soluzione al problema delle « relazioni umane » nei complessi industriali moderni.

G. L.

—

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani. Editio Typica. Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, pp. XXIV-736-32, in-12°, cm. 11,5 × 18. Rilegato in tela L. 2700, in pelle L. 4300.

La precedente edizione tipica dell'opera fu stampata nel 1923.

Quella odierna si pubblica in nuova veste tipografica; i salmi sono riportati secondo la nuova versione; i caratteri so-

no chiarissimi su carta indiana avoriata, e a due colori; la musica ben delineata; sono evitati i rimandi.

Per quindici giorni, dalla Domenica II di Passione o delle Palme alla Domenica in Albis, il sacerdote può tralasciare il Breviario, il Messale, l'*Ordo hebdomadae sanctae* e il *Liber usualis* e servirsi unicamente di questo libro liturgico, comodo e maneggevole, specialmente se deve celebrare le funzioni del Triduo sacro in *ritu simplici*.

Felice pubblicazione liturgica, la quale offre al clero un mezzo adeguato e perfetto per l'espletamento del *servitium dominicum* dei più santi giorni dell'anno liturgico.

S. D.

Opera accepta

Opera ad directionem missa de eius judicio recensionem vel relationem accipient vel saltem fuse nuntiabuntur; omnia inter opera accepta referentur. Numquam vero quae sponte missa sunt, remittentur.

BARRA GIOVANNI, *Dolore e amore*. Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 264, cm. 13×19; L. 900.

BARTH KARL, *God, Grace and Gospel* (Evangelium und Gesetz. München, Kaiser Verlag, 1956). London. Oliver and Boyd, 1959, pp. 74, cm. 14×21,5; s. 8 d. 6.

BORSARI RAFFAELE, *Valore e limiti del metodo sperimentale* (Logica concreta e scienza). Bologna, Ed. "Il Mulino", 1959, pp. 157, cm. 14×22; L. 1.200.

BOSCH DAVID, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 36. Zürich, Zwingli Verlag, 1959, pp. 210, cm. 15,5×22; Fsv. 19.

BRONDSTED H. V., *L'âge atomique et notre avenir biologique*. Coll. "Evolution des sciences", 15. Paris, Ed. Masson et Cie., 1959, pp. 88, cm. 14,5×22.

COX Rev. DONALD J., *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists*. A dissertation. Washington, The Catholic University of America Press, 1959, pp. X-104, cm. 15×23.

Droit (Le) naturel. Autori vari. Paris, P.U.F., 1959, pp. 230, cm. 14×19; NF. 9,60.

FANFANI AMINTORE, *Summula sociale*. 4ª ed. aggiornata. Roma, Ed. Studium, 1959, centimetri 12,5×17,5; L. 600.

GAILLAT RUGGERO, *Lo studio del carattere degli allievi di una classe compiuto dal loro insegnante*, Torino, S.E.I., 1955, pp. XVIII-288, cm. 15×23; L. 1500.

GEISELMANN, JOSEPH RUPERT, *Antropologia teologica di G. Adama Möhler* (trad. dal tedesco). Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 439, cm. 15×22; L. 2500.

GIACON P. BENVENUTO, O.F.M. Conv. *Tributi e previdenza*. Guida per gli enti ecclesiastici e religiosi. Padova, Ed. Messaggero, 1958, pp. XX-436, cm. 17×25.

GRENET P.-B., *Ontologie*. Cours de philosophie thomiste. Paris, Beauchesne, 1959, pagine 215, cm. 16×23; NF. 9,90.

HACKETT JOHN HENRY, *The Concept of Public Order*. A dissertation. Washington, The Catholic University of America Press, 1959, pp. XI-104, cm. 15×22,5; Doll. 2.

HAHNE HEINRICH, *Problème des Philosophie-Unterrichts*. Stuttgart, E. Klett Vrlg, s. d. pp. 112, cm. 16×23.

HEINEMANN FRITZ, *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*. Eine Enzyklopädische darstellung ihrer Geschichte, Diszipline und Aufgaben. In collaborazione. Stuttgart, E. Klett Vrlg, 1959, pp. XII-600, cm. 16×23,4; DM. 34,50.

HENRY Rev. CHARLES W., O. S. B., *Canonical relations between the Bishops and Abbots at the beginning of the Tenth Century*. A dissertation. Washington, The Catholic Univ. Press, 1959, pp. VIII-220, cm. 15×22,5; Doll. 2.

JEDIN HUBERT, *Breve historia de los concilios*. Barcelona, Ed. Herder, 1959, pp. 171, centimetri 11×13.

LORENZINI GIACOMO, *Caracterología y tipología aplicadas a la educación*. 2ª ed. Versión española. Alcoy, Marfil, 1958, pp. 280, cm. 15,5×22; P.tas 75.

NAHM Dr. PETER PAUL, *Der kirchliche Mensch in der Vertreibung*. Bonn, s. d., pp. 80, cm. 17×23,5.

PASQUINI MARIO, *La sicurezza sociale*. Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 116, cm. 11,5×16,8; L. 300.

PECCORINI LETONA FRANCISCO, S. J., *Gabriel Marcel: La « razón de ser » en la « Participación»*. Barcellona, Juan Flors, 1959, pp. XXXVI-354, cm. 14×22.

Pensiero (Il) filosofico odierno. Autori vari a cura di Paolo Valori. Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 160, cm. 12,5×18,5; L. 800.

PETRONCELLI MARIO, *Diritto canonico*. 5ª ed. Roma, Ed. Studium, 1960, pp. 325, centimetri 17×24; L. 3000.

PISCETTA A. - A. GENNARO, *Elementa theologiae moralis*, vol. II: *De obligationibus, pars prior*. 10ª ed. Torino, S. E. I., 1959, pp. 628, cm. 16×21,5; L. 2000.

POULET Dom CHARLES, *Histoire de l'Église*. Nouvelle édition... par Dom Luis Gaillard... Tome I: *Antiquité et Moyen Age. Débuts des Temps Modernes*. Paris, Beauchesne, 1959, pp. 405, cm. 14×22,5.

PRINI PIETRO, *Esistenzialismo*. 2ª ed. Roma, Ed. Studium, 1959, pp. 234, cm. 11,5×16; L. 300.

Premio « Angelicum » del pensiero religioso 1957: SARTI SERGIO, *L'azione creatrice;* POZZO M. GIANNI, *L'eredità dell'illuminismo e l'umanesimo cristiano;* SGROI RICCARDO, *Inquietudine del nostro tempo*. Brescia, Morcelliana, 1959, pp. 543, centimetri 17×24; L. 3000.

RANWEZ E., *Morale et perfection*. Tournai, Desclée, 1959, pp. 146, cm. 14,5×19,5.

SEMMELROTH OTTO, S. J., *Incontro personale con Dio. Le grandi verità della fede come incontro con Dio*. (Versione dal tedesco). Alba, Ed. Paoline, 1959, pp. 281, centimetri 14×22; L. 1000.

SMRŽIK STEPHEN, S. J., *The glagolitic or roman-slavonic liturgy*. Series cyrillomethodiana, vol. II. Cleveland (Ohio, U. S. A.), Ed. Slovak Institute; Roma, Centrum Cathol. Slovacorum in exteris, 1959, pp. 120, cm. 17×24.

TRAPÈ P. AGOSTINO, O. E. S. A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*. Prolusione alla cattedra di S. Em. il Card.. G. Pizzardo. Tolentino, Ed. Agostiniane, 1959, pp. 110, cm. 14,5×22,5; L. 500.

TRINCHERI ANTONIO, *Corso di scienza economica*. 7ª ed. Torino, Marietti, 1959, pp. 391, cm. 17× 24; L. 1150.

VAGOVIČ STEFANO, *Etica comunista*. Roma, Libr. Univ. Gregoriana, 1959, pp. XII-180, cm. 15×22,5; L. 1000.

VERSCHAEVE CYRIEL, *Jesús, el hijo del hombre*. (Vers. spagnola). Barcelona, Herder, 1959, pp. 559, cm. 14,5×22,5.

VISCHER LUKAS, *La Confirmation au cours des siècles*. (Trad. franc.). Neuchâtel, Delachau et Niestlé, 1959, pp. 89, cm. 16×23; Fsv. 5,50.

Vita delle piante. In collaborazione con la Scientific american. (Versione italiana). Milano, Martello, 1959, pp. XIV-259, cm. 12,5×20,5; L. 1800.

VROMANT G. - L. BONGAERTS, *Ius missionariorum*. I: *Introductio et normae generales*. 2ª ed. aucta et emendata. Bruges, Desclée, 1959, pp. X-316, cm. 15×23; FB 150.

ZAC SYLVAIN, *La morale de Spinoza*. Coll. « Initiation Philosophique », 39. Paris, P. U. F., 1959, pp. 118, cm. 12×18,8; NF. 3,60.